











# رسالة التقريب

فصلية متخصصة محكمة تعنى بقضايا التقريب بين المذاهب ووحدة الأمة الإسلامية

يصدرها المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

العدد الثاني والثلاثون . الدورة الثامنة . ربيع الثاني جمادى الثاني ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م

## دراسات ساهم في كتابتها

واعظ زاده الخراساني - محمد باقر الحكيم

نادية محمود مصطفى - محمد علي آذرشب

زكي الميلاد - علي المسيري - مهتد المبيضين

خزعل غازي - حيدر محلاتي - منى عبد الأمير

٥٩، ٢٤

جريدة - ع

٩١

ملف المؤتمر الدولي الرابع عشر للوحدة الإسلامية



مجلة المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية  
فصلية متخصصة محكمة تعنى بقضايا التقريب بين المذاهب ووحدة الأمة الإسلامية

العدد الثاني والثلاثون . الدورة الثامنة . ربيع الثاني - جمادى الثاني ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م

٢٠٠١ - ٢٢ ١٩

### قواعد النشر في المجلة

- « المجلة تستقبل كل نتاج إسلامي من علماء الأمة الإسلامية ومفكرها وكتابها لأجل تثبيت شوكتها وتكريس وحدتها في أرجاء المعمورة.
- « الآراء الواردة في الموضوعات لا تُعتبر بالضرورة عن رأي المجمع أو المجلة.
- « تسلسل الموضوعات يراعى لاعتبارات فنية.
- « يُرجى ممن يرفد المجلة بنتائجته الاحتفاظ بصورة منها، فإنها لا تُعاد، نُشرت أم لم تُنشر.
- « معيار النشر هو الموضوعية، والمستوى العلمي، والدقة، ودرجة التوثيق والانسجام مع هدف المجلة.
- « يفضل أن يكون النص مطبوعاً على الآلة الكاتبة تجنباً للأخطاء المحتملة، وإن تعذر ذلك فبخط واضح.
- « يرفق مع كل دراسة أو بحث أو تقرير أو مراجعة كتاب تعريف بحياة الكاتب الفكرية وعمله الحالي.
- « تحتفظ المجلة بحقها في نشر المادة المجازة وفق خطة التحرير.

### ثمن النسخة

داخل الجمهورية الإسلامية الإيرانية ٢٠٠٠ ريال وخارجها ٥ دولارات أو ما يعادلها.  
والاشتراك السنوي الداخلي ٨٠٠٠ ريال والخارجي ٢٠ دولاراً أو ما يعادلها.

### المراسلات

الجمهورية الإسلامية الإيرانية - طهران - ص. ب ١٥٨٧٥/٦٩٩٥، فاكس ٨٨٤٨٩٧٤  
تلفون: ٨١٥٣٢٦٣ - ٨١٥٣٣٨١ - ٨٨٤٨٩٧٥ المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية.

## **الأشراف**

الأستاذ الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني

الأمين العام للمجمع

الأستاذ السيد محمد باقر الحكيم

رئيس المجلس الأعلى للمجمع

## **رئيس التحرير**

أ. د. محمد علي آذرشب

## **هيئة التحرير**

أ. مجتبی المحمودي

أ. سامي الغريري

أ. عز الدين سليم

أ. د. السيد محمد باقر حجتی

أ. د. فیروز حریری

أ. د. صادق آئینهوند

د. علي الاوسي

د. محمد جواد سهلاني

د. عبد الكريم بي آزار الشيرازي

الطبعة والنشر

المجمع العالمي للتقريب

بين المذاهب الإسلامية

## محتويات العدد

٣٢

وليس التحرير

الحب.. والتقريب ..... ٦

الاستاذ الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني

التجديد في الفكر الاسلامي ..... ٩

الاستاذ السيد محمد باقر الحكيم

المجتمع الانساني في القرآن الكريم / ٩ ..... ٢٦

الاستاذة الدكتورة نادية محمود مصطفى

حوار الحضارات على ضوء العلاقات الدولية الراهنة (٢/٢) ..... ٥٨

الاستاذ الشيخ زكي الميلاد

الفكر الاسلامي في العصر الوسيط من الغزالي الى ابن تيمية (٢/٢) ..... ٧٨

**الدكتور محمد علي أذر مشب**

حوار الحضارات.. الاولويات - الاخطار ..... ٩٦

**الاستاذ همد احمد المبيضين**

معالجة الاستبداد السياسي في الفكر الاسلامي ..... ١٠٦

**الاستاذ الشيخ علي المسير،**

كيف نواجه التبشير في أنريقيا - جمهورية التشاد نموذجاً ..... ١٣٩

### **ملف**

**المؤتمر الدولي الرابع عشر للوحدة الاسلامية**

البيان الختامي ..... ١٦٦

**الاستاذ خزلعل غاري**

دولة الادارسة ..... ١٧٠

**الاستاذ حيدر هتلاي**

الحماني العلوي - شاعر من سلالة الهاشميين ..... ١٨٥

**الاستاذة هني عبدالامير**

العلاقة بين أئمة أهل البيت وأئمة المذاهب الاسلامية ..... ٢٠٧



### الحبّ.. والتقريب

الحبّ من القيم السامية التي أودعها الله سبحانه في فطرة الانسان، وغذاها بتعاليم الانبياء لتنمو وتزكو وتكون أساساً لعلاقات الافراد والجماعات.

هذه العاطفة الانسانية.. عاطفة الحبّ والمودة.. هي أساس العقيدة لانها قاعدة الارتباط بين الله والانسان.. وأساس العلاقة بين الامة والنبي.. كما أنها أساس المجتمع الانساني الذي يقوم على قاعدة «المودة» بين الزوجين الذكر والانثى، ومودة الابوة والبنوة.

علاقة الحبّ وراء كلّ التضحيات العظام من أجل المبدأ، ووراء كلّ خطوة قطعتها المسيرة البشرية على طريق الخير والكمال والجمال. فالعظام من أبناء البشر اضطرم في قلوبهم حبّ لمثل أعلى، فاندفعوا نحو العطاء والبذل بدون حساب. وكل اندفاع نحو المثل الاعلى هو حركة حبّ نحو الله سبحانه وتعالى. والحبّ يحتاج الى تربية وتهذيب مثل كل ما أودع في الفطرة الانسانية من قيم سامية.. والاسلام وضع منهجاً لتغذية هذا الحبّ وتربيته كي لا يندفن تحت ركام الاضغان والاحقاد والتناقضات التي تفرزها طبيعة «الطين» في وجود

الانسان.

ومن هذا المنهج: «المودة» في قربي رسول الله ﷺ، وهذه المودة تعمقت في نفوس أبناء الأمة فكان لها التأثير الكبير في أحداث التاريخ وتغيير مسيرة المجتمعات الاسلامية.

كلّما ادلهمت الخطوب وتفاقم الظلم في زمان ومكان نرى الأمة تلتف تحت راية يرفعها غالباً واحد من «القربي» فيسجل ملحمة في مقارعة الظلم ومقاومة الاستبداد، ويبرز مافي الأمة من إرادة وحياة.

وهكذا شاء الله أن تكون المودة في قربي الرسول مزيجاً من عاطفة والتزام ورسالية على مرّ التاريخ.

وهذه المودة جمعت على مرّ العصور تحت ظلّها كلّ المذاهب والاتجاهات الاسلامية، ولا أدلّ على ذلك من اجتماع أبي حنيفة ومالك وفضهاء الحجاز والكوفة والبصرة تحت لواء النفس الزكية، واجتماع العرب والبربر تحت لواء إدريس في المغرب، وأخيراً وليس آخراً اجتماع الامة في ايران، بل في العالم الاسلامي تحت لواء عمامة سوداء ترمز الى «القربي» لاقتلاع أعتى طاغوت في العالم الاسلامي.

الحبّ أساس كل خير، والغلّ أساس كل شرّ.. الاسلام علّمنا أن نحبّ حتى عدونا وأن نخاطبه بالتي هي أحسن لنحوّله الى وليّ حميم!! أين هذه التعاليم من واقعنا الاليم!!!

تنمية حبّ الله ورسوله وقرباه وأوليائه في النفوس أصل من أصول المنهج الاسلامي، وبدونها يتحول الانسان الى فظ غليظ القلب لايتصالح مع نفسه ولا مع الآخرين، وينفضّ الناس من حوله، لأن علاقة الحبّ إن تمت فانها تطبع بطابعها كلّ علاقات الانسان مع الخالق والخلق، بل حتى مع الحيوان والجماد.

والمؤتمر الدولي الرابع عشر للوحدة الاسلامية عقد جلساته في شهر ربيع الاول تحت عنوان «مكانة أهل البيت في الاسلام والامة الاسلامية» وأصدر بيانه النهائي تحت عنوان الآية الشريفة: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾، ووقف عند المرجعية العلمية لهذا الرهط الطاهر، وعند مواقف أهل البيت على مرّ التاريخ، كلّ ذلك من منظار التقريب بين الامة على أساس وحدة «المودة» ووحدة «الاتباع»، وبالله التوفيق.

رئيس التحرير

# التجديد في الفكر الإسلامي عند الإمامية في إيران والعراق\*

الاستاذ الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني  
الامين العام

## «ملخص»

التجديد في الفكر الاسلامي تعبير عن طبيعة الشريعة الاسلامية في قدرتها على مواكبة تطور الحياة، غير أنَّ هذا التجديد قد يصاب - كما تصاب كل المظاهر الايجابية - بحالة من الافراط والتفريط، من هنا لابد من وضع معالم محدّدة للتجديد كي لا يختلط الامر على الامة وعلى دعاة التجديد معاً. والتجديد من الهواجس التي تشترك فيها جميع المذاهب والتيارات الاسلامية، وفي إطار مدرسة أهل البيت كان ثمة تجديد فقهي وتجديد حركي خلال القرنين الاخيرين، والمقال عرض موجز للتجديد على المسارين.

---

\*- مقال مقدم الى مؤتمر تجديد الفكر الاسلامي المنعقد بالقاهرة ٢٠٠١م.

التجديد في الفكر الإسلامي عند الإمامية في إيران والعراق  
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله الطاهرين  
وصحبه الميامين .

أيها الإخوة والأخوات الحضور السلام عليكم ورحمة الله وبعد:  
حينما دُعيت إلى مؤتمر تجديد الفكر الإسلامي لبّيت الدعوة بكل شعف  
وسرور، واغتذمت الفرصة لعرض موجز عن التجديد الإسلامي عند الإمامية  
أتباع أهل البيت في القرنين الأخيرين، إلى جانب ماحدث من التجديد عند  
المذاهب الإسلامية الأخرى، لنوضح أن التجديد في الفكر الإسلامي لا يختص  
بقطر أو بذهب من المذاهب، وليس حكراً على طائفة بل يشمل بحكم الطبيعة  
جميع الأقطار والمذاهب الإسلامية عامة، مع تقارب بينها في أسلوب التجديد،  
بل في المبدأ والمصير في بعض النواحي، ولاسيما في الجانب السياسي  
والاجتماعي، وفي تنوع وجهات النظر ومدى ما حققته من نجاح.

#### تمهيد:

وقبل البحث في صميم الموضوع لابد من الاجابة عن سؤال يخطر بالبال،  
وهو: ما المراد بالتجديد الإسلامي؟ فنقول: من ضروريات الإسلام كماله  
وتمامه وكذلك دوامه، وأنه خير دين لخير أمة ختم الله به الدين كله، فلا نبي بعد  
نبي الإسلام ولا شريعة بعد شريعته، ولا تبديل ولا بديل لاحكامه، فليس المراد  
بالتجديد الإسلامي أو التجديد في الفكر الإسلامي - وهو أقرب إلى الصواب -  
يقيناً انقطاع الشريعة وتبديلها بشريعة أخرى الهية أو بشرية، فحلال محمد  
حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة، ﴿ما كان محمد أباً أحد من  
رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾<sup>١</sup>.

لكن هذا الأصل الضروري المتفق عليه بين الامة الإسلامية لا يمنع من حدوث التحول والتجديد في طريقة استنباط أحكام هذا الدين من التفقه في الدين واستمرار بقاءه حسب الحاجات، وعند تبدل الحالات، وتغير الظروف، بل هذا التحول - كضمان لاستمرار الشريعة والاحتفاظ بها - شيء لازم، وهو أيضا أصل من أصول الشريعة الفراء من خلال التعمق في نصوصها ورعاية أحوال المكلفين، وهذا هو المراد بـ «الاجتهاد»، فالاجتهاد يوسع الشريعة ويُطبقها على مقتضيات العصر ويسايرها في جميع الاحوال مدى الدهور والاعصار. ولولا الاجتهاد لأصبحت الشريعة بتراء، ولبقيت الامة حيرى أمام المشكلات!

فالمراد بالتجديد، عرض جديد للإسلام في عصر العلم بما يناسب الحضارة الجديدة والحياة المستجدة، مع الاحتفاظ بأصول الإسلام والمسيرة مع نصوص الكتاب والسنة.

ونحن نعلم أنّ التجديد والتحويل يلزمان الاجتهاد في الدين. وقد بدأ بعد عصر النبي ﷺ مباشرة، وتوسعت دائرة الاجتهاد عند الصحابة والتابعين شيئا فشيئا حتى حدثت في أواسط القرن الثاني قفزة إلى الأمام في حقل الاجتهاد بظهور المذاهب الفقهية، بل الكلامية، مع الاختلاف في أصولها وقواعدها، فظهر هناك تعارض وتسايق بينها، ومن أبرزها تلك المقابلة بين مدرسة الرأي في العراق، وكان على رأسها الإمام أبو حنيفة، وبين مدرسة الحديث في المدينة وكان على رأسها الإمام مالك.

وفي هذا الزمان بالذات، شكّلت مدرسة آل البيت الفقهية - وقد كان لها جذور منذ عصر الامام علي عليه السلام - وكان على رأسها الامام محمد بن علي الباقر ثم ابنه الامام جعفر بن محمد الصادق، وكانت هذه المدرسة من حيث رفضها للقياس واعتمادها على العقل في فهم الكتاب والسنة وفي تبين العقيدة كالواسطة بين

هاتين المدرستين. ومع احتسابها في عداد المذاهب الاخرى ومنها المذهب الزيدي الذي كان مبتنئاً على السياسة أكثر من الفقه، صارت المذاهب ثلاثة أو أربعة فتقدمت جنباً إلى جنب إلى الامام، وتوسعت في الفروع مع ماكان بين أئمتها من الروابط والشائج ولاسيما بين الامامين أبي حنيفة ومالك، وبين الامامين الباقر والصادق، كما يظهر من كتاب الموطأ لمالك، ومن جامع المسانيد الحاروي لروايات الامام أبي حنيفة، ففي هذين الكتابين وغيرهما أحاديث يرويها الامام مالك عن الامام الصادق، والامام أبو حنيفة عن الامامين الباقر والصادق كليهما مما يشعر بوجود الوداد بينهم وأن الامامين أبا حنيفة ومالكاً كانا يكتان الاحترام لهذين الامامين من آل البيت. ثم استحدثت آراء جديدة وتحول عظيم في كل من تلك المذاهب.

أما عند أهل السنة فقد برز شيء من التجديد على يد الامام الشافعي (ت ٢٠٤هـ ~ ٨٢٠م)، وتجديد أكثر على يد الامام أحمد بن حنبل، حيث رفض المذاهب كلها، ولاسيما التي بُنيت على الرأي والقياس وكانت همته مصروفة للرجوع إلى طريقة الصحابة والتابعين قبل ظهور المذاهب، وإلى الاعتبار بالحديث أكثر من ذي قبل. فظهر عند أتباعه مذهب جديد باسم المذهب الحنبلي. ثم برزت بعده عدة مذاهب، أشهرها مذهب الامام داود بن علي (ت ٢٧٠هـ - ٨٨٤م) وبعده أُغلق باب الاجتهاد المطلق، وإن بُذلت وتواصلت في كل مذهب جهود مشكورة واجتهاد محدود على رأي إمامهم، واستدام الأمر كذلك حتى العصر الاخير الذي ظهر فيه التجديد في الفكر الإسلامي الذي كان من أبرز آثاره فتح باب الاجتهاد عند كثير من علماء المذاهب.

أما المذاهب الامامي فظل في عصر الأئمة من آل البيت ومابعده إلى أواسط القرن الرابع الهجري مكتفياً بالكتاب وما روي من السنة عن الأئمة، مع شيء

قليل من تفريع الفروع وإعمال القواعد الأصولية، فكان الفقهاء إلى هذا الوقت أقرب إلى أهل الحديث من أهل الاجتهاد. وفي هذا الوقت توسعت طريقة الاجتهاد وعملية تفريع الفروع على يد عدة رجال كالشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان (ت ٤١٣ هـ - ١٠٤٤ م) ومعاصريهم ومن تتلمذ عندهم واقتفى آثارهم، فحينئذ تبدلت طريقة أهل الحديث بطريقة أهل الاجتهاد، وظهرت مؤلفات لهؤلاء وغيرهم في علم أصول الفقه.

فهذه مرحلة من التجديد في الفقه الشيعي الإمامي، ومن أبرز الفوارق بينها وبين المرحلة السابقة أن الفقه كان في المرحلة الأولى مبنيًا على دليلين الكتاب والسنة ومحصوراً في النصوص وفي هذه المرحلة انضم إليهما دليل ثالث هو الاجماع، ثم في القرن السادس انضم إليها دليل رابع هو العقل بصورة رسمية وكان له جذور في المذهب ولاسيما في حقل العقيدة. فأصبحت الأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والاجماع والعقل مدار الاجتهاد والاستنباط عند فقهاء الإمامية إلى هذا العصر، مع ما ظهرت من التحولات في كل عصر من قبل الفقهاء العظام في الفقه الاجتهادي.

ولابد لنا من بيان المراد بهذه الأدلة الأربعة، فالكتاب متفق عليه بين جميع المذاهب، أما السنة فالمراد بها سنة النبي، إلا أنها رويت من طريقين: طريق الصحابة، وهي ما دوّنت في الصحاح والمسانيد، وتمسك بها أهل السنة، وطريق أهل البيت، وهي ما جمعها الإمامية في كتبهم وهي السنة الغالبة عندهم، استناداً إلى حديث الثقلين عن النبي ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي». وهذا حديث مشهور، بل متواتر إلى جانب حديث آخر عنه ﷺ، وجاء فيه «كتاب الله وسنتي»، وللبحث عن هذين الحديثين مجال واسع. هذا مع أن فقهاء الإمامية إذا بلغهم شيء من سنة النبي من غير طريق العترة بسند



موثوق به يأخذون به وهذا كثير في الفقه.

والمراد بالاجماع عندهم اتفاق جماعة يكون الامام المعصوم من جملتهم، دون اتفاق الفقهاء كما عند أهل السنة، ولهم في بيان ذلك وفي أقسام الاجماع باع طويل في علم الاصول.

أما المراد بالعقل عندهم فليس العمل بالقياس ولا الاعتبار بالمصالح المرسلة - لأنه تشريع محرم عندهم - بل المراد به ما استقل به العقل عند فقدان الدليل واعوزاز النص، فحينئذ يرجعون إلى ما حكم به العقل في هذه الحالة، ويُعبّرون عنها بالاصول العملية التي تختلف مجاريها بحسب الحالات، وهي البراءة والاحتياط، والاستصحاب والتخيير. وقسمٌ كبيرٌ من أصول الفقه عندهم خاص بهذه الاصول ومواردها وأقسامها. وهذا التفصيل أيضا من ثمرات التجديد الذي نشرحه هنا.

### بداية التجديد في الفكر الإسلامي عند الإمامية:

وبعد هذا العرض السريع لطريقة الاستنباط عند الإمامية وخلفياتها نقول: منذ قرنين - أي من أواخر القرن الثاني عشر إلى أوائل القرن الرابع عشر الهجري - برز التجديد عند الامامية في ناحيتين: في طريقة الاستنباط الفقهي، وفي حقل السياسة والاجتماع والقانون.

### ١ - التجديد في الاستنباط الفقهي:

كانت طريقة الاستنباط كما سبق مبنية على الأدلة الاربعة مع مافيهما من التقدم التدريجي والتوسع في المباحث الفقهية والأصولية، إلى أن برز عالم محدث باسم المولى محمد أمين ابن محمد شريف الاستربادي المتوفى عام

١٠٣٣، وكان قاطنا بمكة ومات بها، وأستاذه الميرزا محمد علي الاسترآبادي والمتوفى (١٠٢٨هـ - ١٦١٩م) كان قاطنا بمكة أيضا، ومع تضلعه البارع في الحديث والفقه وفي علم الرجال، وله آثار فيها، على طريقة أصحابه الإمامية بدا له رأي في الرجوع إلى عصر المحدثين قبل القرن الرابع، فأوصى تلميذه محمد أمين بأن يؤلف في ذلك ويدعو الفقهاء إلى اتباعه، فألف هذا كتابه «الفوائد المدنية» الذي فرغ منه عام ١٠٣١ بمكة المكرمة. وقد حمل فيه على الفقهاء، واتهمهم باتباع طريقة أهل السنة والعدول عن طريق أهل البيت، فأحدث ضجة في الاوساط العلمية، ومال إلى طريقته جماعة من المحدثين والفقهاء أمثال المولى محمد تقي المجلسي المتوفى عام (١٠٧٠هـ - ١٦٦٠م) والمولى محسن بن مرتضى الفيض الكاشاني (ت ١٠٩٠هـ - ١٦٨٠م) وغيرهما، وحدث جدال عنيف بين أتباعه وأتباع المجتهدين. ومما يقول صاحب الروضات في ذلك: «أسس بين أهل الحق أساس الخلاف والنفاق، وأوقد فيهم نائرة الفتنة والشقاق.. فرّق بين الأخباريين والمجتهدين»<sup>٣</sup>.

وهذا الرجل أنكر دليلين من الأدلة الأربعة، أي الاجماع والعقل، واكتفى بالكتاب والسنة مع حصره تفسير القرآن بما جاء عن الأئمة عليهم السلام، فرجع الأمر إلى الأخبار فقط، ولهذا سُميت هذه الطائفة بـ«الأخبارية» في قبال المجتهدين أو الاصوليين، وقد أنكر محمد أمين وأتباعه علم الأصول رأسا، واكتفوا بالاحاديث المروية في الكتب الأربعة وغيرها.

وعندي رأي في سبب اعتناقه مع أستاذه لهذه الطريقة، وهو أنهما عاشا بمكة مدة من الزمان بين الحنابلة والسلفية من أهل السنة، فأثرت فيهما طريقتهم، مع فارق بين الطريقتين وهو أن السلفية رفضوا آراء المذاهب، واكتفوا بالكتاب والسنة، مع التركيز على السنة الواصلة إليهم في كتب الصحاح والمسانيد، أما

الأخبارية فرفضوا الاجتهاد واكتفوا بما وصل إليهم من أقوال أئمة أهل البيت. وعلى الرغم من بقاء الناس على اتباع المجتهدين، إلا أن موجة الأخبارية توسعت واعتنقتها جماعة من العلماء بين مفرط ومعتدل في الهجوم على المجتهدين.

ومن المعتدلين ملا عبد الله التوني والسيد نعمة الله الجزائري المتوفى (١١١٢هـ) والشيخ يوسف البحراني، حيث رفضوا ما نسب محمد أمين إلى المجتهدين من تخريب الدين، يقول البحراني بشأنه: «هو أول من فتح باب الطعن على المجتهدين بل نسبهم إلى تخريب الدين وما أحسن ولا أجاد، ولا وافق الصواب والسداد»<sup>٤</sup>. بل كاد أن يميل إلى الاخبارية السلطان فتحعلي شاه ثاني ملوك السلة القاجارية. باغواء رجل من المفرطين باسم ميرزا محمد بن عبد النبي الأخباري المقتول عام (١٢٣٢هـ - ١٨١٧م) لولا أن صرّفه عنها إمام كبير من المجتهدين باسم «الشيخ جعفر بن خضر الحلّي كاشف الغطاء» (ت ١٢٢٧هـ - ١٨١٢م).

وبالجملة فهذه الحركة الاخبارية، أو البدعة الجديدة - كما كان المجتهدون يُعبرون عنها - جعلت الفقهاء يقفون أمامها، وعدّوها خطراً على ساحة الفقه، حيث تجعله عاجزاً عن حلّ مشاكل الناس إلا على العمل بالاحتياط، الذي قد انتهت الاخبارية في سيرها اليه، فكانوا يحتاطون في الشبهات ولاسيما الشبهات التحريمية، مع أن طريقة الفقهاء المبنية على علم الاصول فيها مجال واسع للعقل وتناسق مع الحاجات التي تتزايد كل يوم. فقام الفقهاء بتقوية علم الاصول برؤية جديدة، وألفوا كتباً في إبطال طريقة الاخبارية، وفرّقوا بينها وبين طريقة المجتهدين بأمور أنهاها بعضهم الى الأربعين، وقد ذكر صاحب الروضات<sup>٥</sup> ثلاثين فرقا.

وقد طالت المعارضة بين الفريقين حتى نبغ في أواخر القرن الثاني عشر الهجري عالم كبير عملاق في طريقة الاجتهاد باسم آقا محمد باقر البهبهاني المشهور بـ «الوحيد البهبهاني» والأستاذ الأكبر (ت ١٢٠٦ هـ - ١٧٩١ م)، وكان معاصراً لكبير علماء الاخبارية المعتدلين وهو الشيخ يوسف البحراني المتوفى عام ١١٨٦ هـ، وقد جرت بينهما محاورات معروفة في تاريخ الاجتهاد. فألف الوحيد في إبطال طريقة الاخبارية كتباً ورسائل، منها «رسالة الاخبار والاجتهاد». واجتمع عنده جماعة من الطلبة، فربّاهم على طريقة الاجتهاد، فاستمروا على منواله، وقد برز جملة منهم في إيران والعراق، ولا نريد ذكر أسمائهم احترازاً من الاطالة فقاموا بإرساء الطريقة الأصولية والاجتهادية، وقد ألغوا طريقة الأخبارية حتى أخرجوا أتباعها من الساحة، فتركوها للاصوليين، وانعزلوا وتفرقوا أيادي سبأ في البحرين والبصرة والأحساء وغيرها. وقد بقيت منهم قلة في هذه البلاد.

وبذلك انبثقت نهضة عارمة في أسلوب الاجتهاد، وظهرت آراء جديدة من خلال هذا الجهاد الفكري لبعض أتباع «الوحيد» ومن بعدهم، حتى جاء دور المجتهد الكبير الامام الزاهد الجليل الشيخ مرتضى الانصاري (ت ١٢٨١ هـ - ١٨٦٤ م) الذي يرتقي نسبه الى جابر بن عبد الله الصحابي - فأخذ عن هؤلاء في النجف وكربلاء حتى بلغ مرتبة الاجتهاد، ثم طاف بلاد إيران ليأخذ العلم عن كل من بقي منهم، حتى حضر عند المتجهد الكبير ملا أحمد النراقي المتوفى (١٨٤٢ هـ - ١٨٢٨ م) القاطن ببلدة «كاشان» - وكان قد تتلمذ في شبابه عند الوحيد البهبهاني ثم عند ميرزا محمد مهدي النراقي والده، والسيد محمد مهدي بحر العلوم (المتوفى عام ١٢١٢ هـ - ١٧٩٧ م) وغيرهما من تلامذة الوحيد - فوجده بحراً في الفقه والاجتهاد، وكانت له آراء جديدة، منها نظرية ولاية الفقيه

التي تبناها الامام الخميني في بناء النظام الاسلامي، ومنها «كفاية رؤية الهلال في مكان واحد لجميع الأقطار» التي تبناها الامام الخوئي أكبر مجتهد العصر في العراق، فأقام الانصاري أربع سنين عند ملا أحمد النراقي في تلك البلدة الصغيرة، فأكمل دراسته ورجع الى النجف، حيث صار من أكبر مدرسيها، ثم نال المرجعية العظمى بعد رحيل العلامة الشيخ محمد حسن المتوفى عام (١٢٦٦هـ)، صاحب كتاب «الجواهر في الفقه»، وهو أكبر موسوعة فقهية عند الامامية بل عند سائر المذاهب الاسلامية لحد الآن.

وحدثت للانصاري بعد هذا الجهد البليغ آراء مبتكرة في الفقه والاصول، وهي لا تزال محور الأبحاث في هذين العلمين، وقد جمع آراءه الاصولية في كتاب «فرائد الاصول»، وهو من الكتب الدراسية العليا إلى هذا الوقت، وكل من جاء بعده فهو عيال عليه في علم الاصول، وكذلك في مباحث البيع اتكالا على كتابه (المكاسب) وان كانت لهم آراء جديدة الا أنها تحوم حول آراء الانصاري، مع شيء من النقض والإبرام.

وقد خرج من مدرسته علماء كبار كان لهم دور كبير في حقل الفقه والسياسة وفي تأسيس النظام الدستوري في إيران والعراق، وبذلك ارتبط التجديد الفقهي بالتجديد السياسي والاجتماعي الذي سنتحدث عنه.

## ٢- التجديد في الفكر السياسي والاجتماعي:

التجديد في الفكر السياسي عند الامامية وإن حدث بشكل واضح وملحوس متزامنا مع حدوث التجديد في مصر وفي شبه القارة الهندية وتركيا وغيرها من البلاد الاسلامية، كما سنتداوله بالبحث، إلا أنه كان له جذور قديمة وبعيدة عندهم، أما البعيدة العهد فهي تلك النزعة الثورية التي نشأت عليها الشيعة من

بدء تاريخها، وكانت منبعثة من أتباع الأئمة من أهل البيت الذين كانوا يقاومون الحكام دائما، إما حرباً وإما رفضاً، وقد انتهت هذه النزعة الثورية الى ثورات دموية وحركات سياسية في شرق العالم الاسلامي وغربه، وآخر حركة من هذا النوع هي إقامة الحكم الشيعي في بلاد إيران على أيدي الصفوية، وهي وإن كانت في بدء ظهورها حركة صوفية إلا أنَّ الفقهاء تدخلوا في الأمور وأخذوا زمامها بأيديهم فأيدوها بكل ما عندهم من المقدرة العلمية والفقهية، حتى صارت مجاري الأمور بيدهم، وكانت تسير تحت إشرافهم، وكان لهم دور كبير في الحرب أو الصلح، حتى استقر المذهب في البلاد، وبعدها جرت حروب بين الملوك القاجارية وإمبراطورية روسيا، وكان للعلماء دور كبير في تحريض الناس الى معارك الحرب، وعدة منهم شاركوا في ساحة المعركة كالسيد محمد المجاهد وملا أحمد النراقي الذي سبق الحديث عنه وغيرهما.

ولهم رسائل بعنوان: «الجهادية والخراجية». فالعلماء لم يكونوا منعزلين عن السياسة والحكم قبل هذا التجديد أيضا، بل كانت لهم الاسهامات المباشرة. في أمور الناس، وفي الحكم والسياسة، حتى جاء دور التجديد الأخير الذي قلنا: إنه بدأ متزامنا مع التجديد في سائر الأقطار الاسلامية مع وحدة المبدأ والمصير على يد عالم مفكر تائر وهو السيد جمال الدين الأفغاني الأسدي (ت ١٣١٥هـ - ١٨٩٧م). ولا مجال لنا في هذا المقال للحديث عن موطنه الذي خرج منه، فقد يادر «المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية» إلى إقامة مؤتمر في طهران تكريما له وتنويعا بأعماله وآثاره بمناسبة مرور مائة سنة على وفاته قبل عامين، وبحث المؤتمر حول السيد من جميع النواحي ومنها موطنه. ولم يبق شك عندنا من خلال الأبحاث أنه إيراني ولد في أسد آباد من أعمال همدان، وفيها عشيرته وأقرباؤه وبيوتهم وقبورهم - وقد زارها المؤتمر -

ويعرفون بـ «الجمالي» انتساباً إلى السيد. وقد ألف ابن اخته الذي كان معه عند حضوره في إيران - وهو لطف الله الجمالي - كتاباً في ترجمته، ويُرَى معه في الصور الفوتوغرافية.

وخلاصة حياته أنه وُلِدَ في قبيلة من الاشراف قطنت تلك البلدة منذ عدة قرون ينسبون إلى الإمام الحسين عليه السلام، فخرج مع والده إلى قزوین فتعلّم بدايات العلم، ثم أتى طهران عاصمة البلاد وحضر يوماً مجلس عالم كبير هناك باسم السيد محمد صادق الطباطبائي، وهو طفل لم يتجاوز العاشرة فسمع درسه ثم أشكل عليه، حتى أحسّ الأستاذ أن هذا الطفل الصغير نابغة فأمر بعمامة فوضعها على رأسه، وطارقت قصته في الاوساط العلمية في البلد. ثم سافر إلى النجف الاشراف وحضر بحث المولى مرتضى الانصاري الذي تحدّثنا عنه في هذه المقالة، وأنس بالحركة الفقهية الجديدة واستفاد منها في أعماله وآرائه. وبعد مدة من الزمن قال له أستاذه إنذهب إلى الهند - لما رأى عنده من النبوغ - ليطلع على الحضارة الجديدة التي جاءت بها إنكلترا، ويَعْرِفَ العالم الحديث، فسافر إلى الهند، ومن هناك إلى أفغانستان، وكان له دور كبير في البلدين، ثم سافر إلى القاهرة حيث بقي فيها ثمانين سنين، وكان يُدرّس علم الكلام والفلسفة الاسلامية، فحضر عنده جماعة، منهم الامام الشيخ محمد عبده وآخرون، وهناك تجلّت شخصيته العلمية والسياسية، وهناك قال لعبده: إنه من أفغانستان فاشتهر بالأفغاني من قبله وكان يتظاهر بذلك في كثير من الاقطار إلا في إيران، فكان في أفغانستان يُوقَع: «جمال الدين الرومي»، وفي مصر والهند وتركيا: «جمال الدين الأفغاني»، وفي إيران وفي رسائله إلى الإيرانيين: «جمال الدين الحسيني» كل ذلك حذراً من وقوف الناس على مذهبه، فيمنعهم ذلك من الحضور عنده والاتصال به ومع ذلك فنحن لا نُصَرِّح على ذلك، كما كان

السيد نفسه إلى آخر أيام حياته يتحاشى عن إبراز موطنه.

وبعد هذا العرض السريع عن حياته وموطنه نتحدث بموجز عن أفكاره وأعماله وآثاره الحكيمة التي منها هذا الذي نسميه «التجديد الفكري في الاسلام»، فقد أثار هذا السيد حركة سياسية واجتماعية بل ثقافية واسعة في بلاد الاسلام، وقد طاف بها والتقى فيها برجال الحكم وبرجال الدين معاً، ونفت في نفوسهم روحاً جديدة وفكرًا ثورياً، كما طاف في بلاد الإفرنج ولاسيما انكلترا وفرنسا وروسيا، وبقي فيها زمناً تعلم لغاتها وعرف مصير الحياة فيها، وأنس بالتجديد العلمي والثقافي والسياسي في تلك البلاد، كما التقى فيها ببعض أصحاب الرأي والمستشرقين. فحصلت لديه خبرة استفاد منها في دعوته الاصلاحية في بلاد الاسلام، إضافة إلى ما عنده من العلوم والمعارف الاسلامية، ومن النبوغ والفراسة والذكاء التي قال عنها الامام عبده: <sup>٦</sup> إنها لم توجد إلا في الانبياء عليهم السلام. علاوة على زهده وشجاعته وأنه ما كان يخاف إلا الله جل جلاله، وكان خطيباً بليغاً يتصرف في النفوس ويسيطر على العقول.

وقد بدأ حركته الاصلاحية من أفغانستان، ثم الهند، ثم مصر، ثم إيران وانتهاءً بـ (تركيا) حيث توفّي أو استشهد، ودفن فيها، ثم نقل جثمانه إلى أفغانستان.

وكانت حركة الافغاني جامعة ذات شُعَب.

أولاً: بعث حياة جديدة في الأمة الاسلامية كي تستيقظ من رقدتها وتصحو من غفلتها، وتتقدم إلى الأمام وتتخلص من انحطاطها وتأخرها، وتعرف موقفها بين الأمم في العالم الحديث.

ثانياً: ارجاعها الى الاسلام الأصيل الذي جاء به نبيّها، وعمل به المسلمون في صدر حياتهم، فلبغوا الى تلك العزة والعظمة. كذلك رجوعها الى فهم صحيح



للكتاب والسنة عاريا عن الشوائب وبعيدا عن الانحراف عن الصراط المستقيم ومستهديا بنور العلم والدين معاً وفق متطلبات العصر.

ثالثاً: الدعوة الى وحدة الأمة الاسلامية سياسيا وثقافياً واقتصادياً، والتركيز على إقامة العدل في جميع المستويات ولاسيما في حقل الحكم والسياسة، وقد بذل السيد جهده طوال حياته الاصلاحية وأحدث ضجة كبيرة في البلاد التي زارها وأقام فيها مدة طالت أو قصرت، ولاسيما عند المثقفين وأولي الامر وأصحاب الفتوى في تلك البلاد. وربى فيها جيلاً من العلماء والشخصيات ولاسيما في مصر مثل الامام محمد عبده (ت ١٣٢٣هـ - ١٩٠٥م) وغيره ممن كان له دور كبير في الجهاد السياسي والثقافي والديني. وهناك رجال في الهند وإيران وتركيا ممن دعا الى إقامة العدل في حقل السياسة والحكم الدستوري في تلك البلاد والاستخلاص من نير الاستعمار الاجنبي، والاستبداد الداخلي ولاسيما في مصر والهند. ونحن نعرف أن كثيراً منهم التقوا بهذا السيد وأخذوا منه الفكر الثوري والسياسي وطريقة مجابهة الاستعمار والاستبداد وأذناهما في تلك البلاد وهذا أمر معلوم عندهم في مصر لا يحتاج الى البيان.

ونخص بالذكر بلدنا إيران فان أكثر المصلحين في القرن الرابع عشر الهجري كانوا ممن التقوا بالسيد لدى رحلته اليها مرتين في أواخر القرن الثالث عشر الهجري<sup>٧</sup>.

منهم السيد محمد الطباطبائي أحد الدعاة الى الحكم الدستوري وهو ابن السيد محمد صادق الطباطبائي أول من كشف الستار عن نبوغ السيد، وهو صبي لم يبلغ الحلم والذي ألبسه بزة علماء الدين. ومنهم بعض الصحفيين الذين أيدوا الحكم الدستوري في خارج إيران مثل السيد جلال الدين الحسيني

الكاشاني (مؤيد الاسلام) فانه بعد ما تعلّم في إصفهان والنجف الاشرف عاد الى إيران والتقى بالسيد جمال الدين الافغاني في (بندر عباس) حيث توقف فيها خمسا وأربعين يوما وكان يعاشر السيد فيها ليل نهار، وبعد مدة من الزمن قام فيها بأعمال إصلاحية راح إلى بمباي عام ١٣٠٨هـ ثم إلى كلكتة، وكانت له مكاتبات ورسائل الى السيد حينما كان مقيما في لندن. وعلى أثر ذلك قام بإصدار الصحف، ومنها «جريدة حبل المتين» التي كانت تنشر في إيران وتُحرّض الاصلاحيين على الصمود والثورة. فكان لهذه الجريدة دور كبير في استقرار الحكم الدستوري في إيران.<sup>٨</sup>

والذي يلفت النظر هو التماثل الفكري والثقافي بين من تأثر بالسيد في إيران وفي مصر. جاء في ترجمة الامام عبده في كتاب الاعلام للزركلي: قال أحد ممن كتبوا عنه تلخّص حياته في أمرين: الدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد، ثم التمييز بين ما للحكومات من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة.

وفي نفس الوقت كان يعيش عالم في إيران ممن تأثروا بالسيد باسم «الشيخ هادي نجم آبادي» المتوفى عام ١٣١٩هـ أي قبل محمد عبده بأربع سنوات، وبعد السيد بأربع سنوات - فكان يدعو الناس - وهم يجتمعون خارج بيته عند الباب كل يوم - إلى تحرير الفكر وإلى إقامة العدل والحكم الدستوري. وله كتاب باسم «تحرير العقلاء» وكان يجاهد في سبيل تنوير الأفكار وإقامة الدستور، حتى استقرّ بعده بخمس سنين في عام ١٣٢٤هـ.<sup>٩</sup>

ومهما نسينا أثر السيد ودوره في إيران والعراق فلا ننسى تلك الرسائل التي أرسلها بعد خروجه من إيران في زيارته الثانية إياها إلى رأس علماء الشيعة والمرجع الأعلى: السيد محمد حسن الشيرازي (ت ١٣١٢هـ) في العراق - وكان

من أكبر تلامذة الشيخ الانصاري والقائم مقامه في المرجعية الكبرى - وكذلك إلى أكبر علماء البلاد في إيران<sup>١٠</sup>.

وقد حمل فيها على تلك المعاهدة الاستعمارية التي عقدها شاه ايران ناصر الدين شاه المقتول عام ١٣١٣هـ مع انكلترا بشأن احتكار التبناك، حيث نهضوا جميعا ضدها فحرّموا<sup>١١</sup> شرب التبنا فامتنع الناس من شربه حتى زوجات الشاه في البلاط، فأجبر الشاه على نقضها ورفع اليد عنها.

وهذه الحركة من أبرز أعمال السيد فيما يرتبط بايران والعراق، وكانت أول مرحلة من مراحل الجهاد لاقامة الحكم الدستوري وهدم نظام الاستبداد في البلدين. ثم تلاها قيام المسلمين شيعة وسنة في العراق تحت قيادة الشيخ محمد تقي الشيرازي المتوفي عام (١٣٣٨هـ - ١٩٢٠م) وقبله بزعامة السيد محمد كاظم اليزدي (ت ١٣٣٧هـ - ١٩١٩م) وكانا من تلامذة السيد الشيرازي، ومن أكبر مراجع التقليد بعد رحيل السيد الشيرازي - ضد انكلترا حينما احتلت العراق بعد الحرب العالمية الاولى فأخرجوها منها ونالوا الاستقلال الذاتي وحرروا البلاد.

وللحديث عن دور السيد ومن تأثر به من علماء الدين ورجال السياسة في ايران والعراق وتركيا ومصر وغيرها مجال واسع. وبذلك حدث التجديد السياسي والثقافي والفقهى معاً للشيعة الامامية في بلادهم ولاسيما في ايران والعراق. وقد قلنا آنفاً إن هناك علاقة وثيقة بين تلك الحركة الفقهية التي بدأت في أواخر القرن الثاني عشر وهذه الحركات السياسية والثقافية في بداية القرن الرابع عشر وأواخر القرن الثالث عشر الهجري.

## الهوامش:

- ١- الاحزاب / ٤٠.
- ٢- روضات الجنات، الطبعة الحجرية ص ٣٣. والذريعة إلى تصانيف الشيعة ج ١٦، ص ٣٥٨.
- ٣- المصدر السابق، ص ١٢٣ و ٢٣.
- ٤- المصدر السابق / ص ٣٩.
- ٥- المصدر السابق / ص ٣٦.
- ٦- حياة الامام عبده: أعمال الافغاني.
- ٧- رسائل مشروطيت تأليف الدكتور غلامحسين زرگري نژاد ص ٧٧.
- ٨- تاريخ نهضتهای فکري ایرانيان - تأليف عبد الرقيق المجلد الاول ص ٦٢٠.
- ٩- تاريخ نهضتهای فکري ج ٣، ص ١٤٤٩.
- ١٠- هذه الرسائل جاءت في كتاب حياة الامام عبده في أعمال السيد جمال الدين الافغاني.
- ١١- تاريخ نهضتهای فکري ج ٢، ص ١٤٤٣ وفي غيرها من المصادر الكثيرة.

# المجتمع الانساني في القرآن الكريم

- ٩ -

الاستاذ السيد محمد باقر الحكيم  
رئيس المجلس الاعلى للمجمع

## «ملخص»

الانسان والمجتمع الانساني هدف أساسي في القرآن الكريم لما حظي به الكائن البشري من كرامة عند الله، ومكانة في الكون، وقدرة على الخلافة. وسور القرآن الكريم تتناول جوانب شتى مما يرتبط بالانسان والمجموعة البشرية في إطار عقائدي تارة واجتماعي وتاريخي وأخلاقي تارة أخرى.

والاستاذ الباحث تناول في الحلقات السابقة مباحث تمهيدية ودخل في موضوع الاستخلاف وفصل القول في نظرية خلافة الانسان على ظهر الارض ثم عرج على مصطلح المجتمع وتحدث عن عناصر المجتمع الانساني في نظرية الشهيد محمد باقر الصدر. ثم تحدث عن الثورة والتغيير بالشرعة وقاعدة التغيير في المجتمعات الانسانية وتناول أنواع المثل العليا التي تتحرك الساحة الاجتماعية من خلالها، وتحدث عن الشهوات والميول النفسية والاجتماعية

التي أودعها الله في الانسان، وعن القوى المادية الكونية والاجتماعية، ثم تناول ثلاثة ظواهر هي: الطاعة للطغاة والسادة الكبراء . والطاعة والركون إلى الشهوات والميول النفسية، والولاء لغير الله وإلحاداته ..

### تأثير ( الهوى ) على عناصر الوحدة

مرّ المجتمع الإنساني في بداية تكوّنه بدورين، أشرنا إليهما سابقاً، وهما: دور الحضارة الذي يمثل دور وجود الإنسان في الجنة. ودور الوحدة الفطرية الذي عاش فيه الإنسان بعد أن أخرج من الجنة على شكل مجتمع واحد، معتمداً في وحدته تلك على العناصر التي تهدي إليها الفطرة التي فطره الله تعالى عليها؛ وكانت مهمة الدين والأنبياء ﷺ أثناءه هو التوجيه والإرشاد إلى الهدى الإلهي والإشراف على حركة المجتمع الفطرية تلك. كما أشرنا، إلى أن الله سبحانه وتعالى قد أودع في الإنسان العقل والهوى جنباً إلى جنب، وجعل له الإرادة والاختيار، فأختار بإرادته طريق الهوى وقدمه على ماتدعو إليه الفطرة السليمة وما يحكم به العقل.

ويبدو من القرآن الكريم أن السبب الرئيس في حدوث الاختلاف داخل المجتمع، هو: الهوى والطغيان الذي أودعه الله تعالى سبحانه في نفس الإنسان وجعل العقل والفطرة والهدي الإلهي مسيطراً عليه؛ ومن خلال تأثير الهوى انتقل المجتمع الإنساني من دور الوحدة إلى دور الاختلاف.

ولكن كيف أمكن للهوى أن يؤثر على عناصر الوحدة الفطرية مع وجود العقل والفطرة الإنسانية والهدي الإلهي؟

إن من الواضح أن الهوى لا يتحرك في الإنسان ولا يؤثر في عوامل الوحدة إلا من خلال وجود الأرضية المناسبة لذلك.

وقد بيّن العلامة الطباطبائي والسيد الشهيد الصدر عليهما السلام أن هذه الأرضية قد نشأت بسبب التطور الذي حصل في المجتمع من خلال الاختلاف في المواهب المكتسبة، والظروف المحيطة، والفرص التي يحصل عليها الإنسان في حركته الاجتماعية، ومن ثمّ المواقع والقدرات والإمكانات التي يتفوق فيها على الآخرين في الخبرة والتجربة، أو في قوته البدنية، أو اكتشاف بعض الموارد الطبيعية، أو السيطرة عليها دون الإنسان الآخر، والتي تفتح أمام الإنسان أبواب الاستغلال والاستثمار.

وحينئذٍ، يبرز دور الهوى في هذا الإنسان الذي يحصل على هذه القدرات والإمكانات فيتحوّل إلى إنسان لا يفكر إلا في الحصول على رغباته والإغراق في إشباع غرائزه فينساق مع هواه من خلال السيطرة على الآخرين وتسخيرهم واستغلالهم ليزداد مالاً وولداً أو قدرة وقوة، ليصبح ذا سلطة وجاه وسيادة، وبذلك تتمزق وحدة المجتمع ويتحوّل إلى مجتمع صراع وتناحر واختلاف بينه وبين من يرفض سيطرته وهيمنته.

قال العلامة عليه السلام: ومن هنا يعلم أن قريحة الاستخدام في الإنسان يعني فطرة الإنسان على استخدام الآخرين وتسخيرهم - بانضمامها إلى الاختلاف الضروري بين الأفراد من حيث الخلقة - وإن كانوا بحسب الصورة الإنسانية متساويين - ومنطقة الحياة والعادات والأخلاق المستندة إلى ذلك، وإنتاج ذلك للاختلاف الضروري من حيث القوة والضعف يؤدي إلى الاختلاف والانحراف عن ما يقتضيه الاجتماع الصالح من العدل الاجتماعي، فيستفيد القوي من الضعيف أكثر مما يفيد، وينتفع الغالب من المغلوب من غير أن ينفعه ويقابله الضعيف المغلوب مادام ضعيفاً مغلوباً بالحيلة والمكيدة والخديعة، فإذا قوي وغلب قابل ظالمه بأشد الانتقام، فكان بروز الاختلاف مؤدياً إلى الهرج والمرج،

رداعياً إلى هلاك الإنسانية، وفناء الفطرة، ويطلان السعادة<sup>١</sup>.

كما عبّر ﷺ عن ذلك في مكان آخر من كتابه: عن أن دار الدنيا دار تزاحم -تناقض في المصالح، وعندئذ يبرز الهوى من خلال هذا التزاحم ليحصل بسببه الاختلاف في المجتمع البشري<sup>٢</sup>.

وقد أشار السيد الشهيد الصدر ﷺ إلى مثل هذا بقوله:

...وبعد أن مرت على البشرية فترة من الزمن وهي تمارس خلافتها من خلال مجتمع موحد تحققت نبوءة الملائكة وبدأ الاستغلال والتناقض في المصالح والتنافس على السيطرة والتملك، وظهر الفساد وسفك الدماء وذلك لان التجربة الاجتماعية نفسها وممارسة العمل على الأرض نمت خبرات الأفراد ووسّعت مكاناتها، فبرزت ألوان التفاوت بين مواهبهم وقابلياتهم، ونجم عن هذا التفاوت اختلاف مواقيهم على الساحة الاجتماعية وأتاح ذلك فرص الاستغلال لمن حظي بالموقع الأقوى وانقسم المجتمع بسبب ذلك إلى أقياء وضعفاء ومتوسطين، وبالتالي إلى مستغلين ومستضعفين، وفقدت الجماعة البشرية بذلك وحدتها لفطرية، وصدق قول الله تعالى في آية تحمل الإنسان للأمانة التي أشفقت منها لسموات والأرض، إذ قال:

﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾<sup>٣</sup>...

كيف أثر الهوى على عناصر الوحدة ؟

ونحتاج بعد هذا التوضيح أن نعرف الصورة التفصيلية لتأثير الهوى على عناصر الوحدة الفطرية.

لقد استطاع الهوى أن يؤثر على وحدة المجتمع بعد أن توفرت الأرضية لمناسبة له، وذلك من خلال تأثيره على مبادئ وعناصر وحدة المجتمع، الواحد



تلو الآخر، وهذا ماسنوضحه فيما يلي:

أولاً : تأثير (الهوى ) على عنصر ( التوحيد )

يمثل (توحيد الله) أحد العناصر الفطرية الاساسية في المجتمع الإنساني؛ ولذلك فان ظاهرة (الشرك) التي تمثل العنصر المضاد للتوحيد تعتبر عنصراً من عناصر اختلاف المجتمع .أيضاً. شأنها في ذلك شأن تأثيرها في أصل الخلقة ووجود الكون، كما يشير القرآن الكريم بقوله تعالى:

﴿...لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ مِمَّا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ...﴾ ٥.

ويمكن بيان تأثير الهوى على عنصر التوحيد من خلال الإشارة إلى أن المدلول الاجتماعي للتوحيد هو مدلول انتماء الإنسان والبشرية إلى محور واحد وهو الله تعالى، ونلاحظ أن الإنسان من خلال مسيرته الاجتماعية في المرحلة الفطرية تأثر بعدة قضايا، جعلته يتجه إلى الشرك والتعدد في الانتماء. ونشير هنا إلى قضيتين أساسيتين كانتا - منذ البداية- ولازالت تؤثران على هذا الانتماء الواحد لله تعالى.

**القضية الأولى:** الشهوات والميول النفسية والاجتماعية التي أودعها الله في الإنسان.

**القضية الثانية:** القوى المادية الكونية والاجتماعية.

## ١- الشهوات والميول

أودع الله تعالى في الإنسان الغرائز وحب الشهوات والميول وزين له في هذه الحياة الدنيا أموراً عديدة، جعلت الإنسان يتجه نحو اشباعها لوجود هذه الغرائز المؤثرة تجاهها، وشعور الإنسان بالحاجة إليها، ولتوفر الأرضية لبروزها في حياته، وقد أشار القرآن الكريم إلى وجود هذا الاتجاه الداخلي في

نفس الإنسان، في عدة مواضع منها قوله تعالى:

﴿ زَيْنَ النَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْبِ ذَلِكَ مَتَعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَتَابِ ٦٦ ﴾

غير أن الإنسان في حركته لإشباع هذه الغرائز- جنح بصورة عامة- إلى تجاوز الحدود المعقولة وانساق مع الهوى فيها، ثم تحول (الهوى) بعد ذلك تدريجياً عنده إلى إله ينتمي إليه من دون الله تبارك وتعالى، فأخذ إلى الأرض وتسافل والتصق بهذه الشهوات حتى كذب بآيات الله، عندما جاءت تهديه إلى دور الفطرة في العدل والرشد والاستقامة والميزان في تناول حاجاته، وحول بظلمه - لنفسه هذا اللطيفان والتجاوز- المجتمع من مجتمع وحدة قائم على توحيد الله تبارك وتعالى والانتماء إليه والايمان به واتباع آياته، إلى مجتمع اختلاف وظلم، وأشرك مع الله تعالى هواه في الانتماء والطاعة<sup>٧</sup>، وأصبح شقياً بهذا اللطيفان، ضالاً في مسيرته، ناسياً لله تعالى، فهو يركض ويلهث للإشباع، فلا يصل إلى الغاية والنهاية، قال تعالى:

﴿ ... وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ٨٦ ﴾

﴿ ... وَلَا تَطْعَمَنْ أَغْفَلًا قَلْبُهُ عَنِ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطاً ٩٠ ﴾  
﴿ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِينَ إِتَّيَنَاهُ بَايَعُوا فَأَنزَلْنَا فِيهِمُ الْبَاسَ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ ٩١ \* وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحَمَّلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَرَكَهٗ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ٩٢ ﴾

٢- تأثر الإنسان بالقوى المادية الكونية والاجتماعية وعبادته لها  
لقد أودع الله تعالى في الإنسان الإحساس بالفقر والحاجة والضعف وفطره  
على ذلك، ليلجأ إلى قوته ويستمد العون منه ويتوكل عليه، فيعبده ويتكامل  
بالغنى والقوة من خلال هذه العبادة.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الأمر الفطري في الإنسان مقرونًا بالغنى  
والقدرة الإلهية في عدة مواضع، قال تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْغَنِيُّ \* إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ  
وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ \* وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ \* وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَإِنْ  
تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَى جِلْهٍ لَا يَحْمِلُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ  
بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَمَنْ تَرَكَا فِئَامًا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ \* وَمَا  
يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ۝ ١١ ۝﴾

وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ۝ ١٢ ۝﴾

كما أشار القرآن الكريم إلى الإحساس الفطري بالحاجة إلى الله تعالى بعرض  
عدة صور يتحدث عن لجوء الإنسان إلى الله سبحانه والاستعانة به عند  
التعرض للشدائد والأحوال، ومنها قوله تعالى:

﴿قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظِلْمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَنْ أَجَبَنَّ مِنْ  
هَذِهِ لَتَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ۝ ١٣ ۝﴾

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا  
عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرِّهِ مَسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا  
يَعْمَلُونَ ۝ ١٤ ۝﴾

وقال تعالى: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ  
الْأَرْضِ ... ۝ ١٥ ۝﴾

وقال تعالى: ﴿وَمَا يَكُم مِّن نُّعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ تُمْ إِذَا مَسَّكُمُ الضَّرُّ فَأَيُّهَا  
تَجْتَرُونَ﴾ ١٦.

وقد ربط القرآن الكريم موضوع الاستعانة بالعبادة في كثير من المواضع،  
قال تعالى:

﴿إِلَّاكَ نَعْبُدُ وَإِلَيْكَ نَسْتَعِينُ \* أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ ١٧.

وقد جعل القرآن الكريم الاستعانة هذه مظهراً من مظاهر العبادة وتجسيدا  
لها، قال تعالى:

﴿... أَدْعُوَنِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ  
دَاخِرِينَ﴾ ١٨.

ومن هنا حث القرآن الكريم على الدعاء قال تعالى:

﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي  
وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ ١٩.

كما ربط القرآن الكريم هذا الموضوع (الفقر والضعف الإنساني والغنى  
والقدرة الربانية) بموضوع العبادة وتوحيدها، ورفض الشرك والأنداد في آيات  
كثيرة من القرآن الكريم، قال تعالى:

﴿وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ \* أَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِ آلِهَةً إِن يُرِدْنِ  
الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً وَلَا يُنْقِذُون﴾ ٢٠.

وقال تعالى: ﴿أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَّكُمْ يَنْصُرُكُمْ مِّن دُونِ الرَّحْمَنِ إِنِ  
الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُوبٍ \* أَمَّنْ هَذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِن أَمْسَكَ رِزْقَهُ بَلْ لَجُّوا فِي عُتُوٍّ  
وَنُفُورٍ﴾ ٢١.

ومن ذلك ما أشار اليه القرآن الكريم في مواضع عديدة إلى رفض الأنداد  
بسبب عجزهم وعدم قدرتهم على النفع والضر والنصرة، ودعوة القرآن الكريم

إلى التوكل على الله تعالى، لأنه القادر القوي على تلبية حاجات الإنسان، قال تعالى:

﴿ قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ ٢٢.

وقال تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَبَّهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ ٢٣.

وقال تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضَرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضَرِّهِ أَوْ إِنْ أَرَادَنِيَ بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴾ ٢٤.

وقال تعالى: ﴿ إِنْ يَصْرِكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلكُمْ فَسَ ذَا الَّذِي يَصْرِكُم مِّن بَعْدِهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ ٢٥.

وقال تعالى: ﴿ وَيَرْزُقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَلِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ﴾ ٢٦.

ولكن الإنسان من خلال تأثير (الهوى) وحركته على الأرض يفغل عن هذه الحقيقة ويشعر بأن القوة التي وهبها الله تعالى له قد مكنته من تسخير الكثير من معالم الطبيعة وإخضاعها لإرادته، كما أستطاع ومن خلال تلك القوة إن يخضع الإنسان الآخر الضعيف لإرادته ويسخره لتحقيق أغراضه ويسيطر عليه ليستعبده بما يمتلكه من إمكانيات وقدرات وقوة.

وقد أدى ذلك إلى انعكاس هذا الأمر على علاقته بما حوله من الأمور الكونية، فأصبحت القوة والقدرة مثلاً يقتدى به ويتبعه ويحس بالخضوع والتسليم،

وهو يشعر في فطرته بالفقر والحاجة والضعف، فوجد أمامه مخلوقات تمتلك من الميزات والصفات ما لا يمتلك، وذلك كالقوة العظيمة والعمر الطويل أو التدخل المباشر القوي الذي لا يقهر في حياته وما شابه ذلك؛ فانشد نظره إلى هذه الموجودات وانبهر بها.

فمثلا عبد الإنسان الشمس والقمر، وغيرهما من الكواكب ذات التأثير البالغ على مجريات حياته، لأنه وجدها أقوى منه وأعظم من حجمه وقدرته وأطول عمراً وأكثر دواماً، فخضع لهنّ وعبدن.

كما وجد الإنسان نفسه في بعض المراحل والأوقات ضعيفاً أمام الطغاة والجبابة الذين قهروه بقدراتهم وسلطتهم، وهيمنوا عليه بأموالهم وثرواتهم وإمكاناتهم، فاتخذهم أرباباً له من دون الله تبارك وتعالى.

كما ارتبط الإنسان بأولياء وصالحين فاحترمهم وكرّمهم، ولكن ما إن اطلع على أحوالهم وصفاتهم وقدراتهم، ووجد نفسه حقيراً أمام ما عندهم من صفات الكمال والسمو حتى انحرفت علاقته بهم، فعبدهم من دون الله تعالى، وقد ذكر في تاريخ الأقسام الذين سبقوا نوحاً عليه السلام أن هناك مجموعة من الأولياء الصالحين تحركوا في المجتمع لهديته، فأثروا عليه، بحيث شعر الناس بالضعف المعنوي أمامهم، فأخذوا يكرمونهم ويقّدسونهم، غير أن هذا التقديس والاحترام المأذون به شرعاً تطور إلى حالة من الخضوع والتقديس إلى درجة العبادة واتخاذهم آلهة من دون الله باعتقاد تأثيرهم المستقل عن الله تعالى، مع أن الخلق والقوة لله جميعاً والعبادة لله تعالى دون غيره، وهي محرمة لغيره كائناً من كان<sup>٢٧</sup>.

وبهذا الشكل تطور إشباع الإحساس بالفقر والحاجة والضعف من عبادة الله تعالى والانتماء إليه، إلى عبادة غيره من الأقوياء بسبب الهوى وتجاوز الحدود

الطرية التي أكدتها الهداية الإلهية، انسياقاً مع هوى الإنسان في استخدام القوة للتسخير والاستغلال، وهذا نوع من الشرك بالله تعالى على مستوى العبادة بالمعنى الأخص التي تعني الخضوع المقرون بالتقديس والإيمان بالتأثير المطلق في الخلق والكون.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا النوع من الشرك وتعدد الانتماء في عدة مواضع:

قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ۖ فَإِنِ اشْتَكَبُوا فَاذْكُرُوا أَنَّ الَّذِي عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْتَمِعُونَ ۚ﴾<sup>٢٨</sup>.

وقال تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ ۚ﴾<sup>٢٩</sup>.

وقال تعالى: ﴿اتَّخَذُوا أَخْبَارَهُمْ وَرُهَيْبَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَنَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۚ﴾<sup>٣٠</sup>.

### تدخل الوحي الإلهي لمعالجة حالة الشرك

ويؤكد هذا الفهم في التحول الاجتماعي لحركة الإنسان التي أدت إلى الاختلاف، هو الشرك بالله تعالى على مستوى طاعة الهوى في اللذات والشهوات، وعلى مستوى عبادة الأنداد الوهميين في القدرة والقوة.

إننا نلاحظ أن الدعوة الأولى للأنبياء جميعاً وقبل كل شيء كانت إلى توحيد الله تعالى، لأن ذلك يمثل الأساس في بناء المجتمع الصالح المنسجم مع الحقيقة ومع الفطرة الإنسانية والتكامل الإنساني، وبناء المجتمع الواحد القادر على

تحقيق أهدافه في العزة والكرامة الإنسانية وفي القوة والمنعة والتعاون بين أطرافه على البر والتقوى والانسجام في حركته.

ومن هنا نلاحظ في القرآن الكريم أن القضية الأولى التي طرحها الأنبياء ﷺ، وقبل عهد نوح عليه السلام وبعده<sup>٣١</sup>، هي قضية إعادة التوحيد إلى المجتمع البشري، وأن يقرئوا للناس: إعبدوا الله وحده الذي لا إله إلا هو، من خلال شعار (لا إله إلا الله)، قال تعالى:

﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَتَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ... ﴾ ٣٢.

﴿ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَتَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ... ﴾ ٣٣.

﴿ وَإِلَىٰ قَوْمِ سَدُومَ وَغَمَرَ لَيْلِي عَادَ قَالَ يَتَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ... ﴾ ٣٤.

﴿ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَتَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ... ﴾ ٣٥.

﴿ الرِّكَابَ أَخْبَرْتَهُمْ أَنَّهُ تَمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ \* أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ

إِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ ﴾ ٣٦.

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا

فَاعْبُدُونِ ﴾ ٣٧.

## ثانياً: الهوى وتأثيره على العلاقات الاجتماعية

تأثير الهوى على عنصر إقامة العلاقات الاجتماعية على أساس العبودية المخلصة لله تعالى وحده، وتحرير الإنسان من عبودية الأسماء.

قد ينحرف الإنسان في سلوكه الشخصي عن توحيد الله تعالى بتأثير الهوى، فيعبد أو يطيع غير الله تعالى من الآلهة الوهميين أو الشهوات والذات، فيضع بذلك بذرة الاختلاف في المجتمع - كما ذكرنا في الحديث السابق - ولكن عندما يتطور هذا الأمر، فتصبح العلاقات الاجتماعية السائدة بين الناس، أو علاقة



الإنسان مع أخيه الإنسان، ومع الكون والطبيعة، قائمة على أساس الشرك بالله تعالى والعبودية لغير الله سبحانه، فإن ذلك يؤدي حتماً إلى تمزق المجتمع وتعبده.

لذا طرح القرآن الكريم - كما عرفنا سابقاً - مسألة وجوب إقامة العلاقات الاجتماعية على أساس العبودية لله تعالى الواحد القهار، باعتبارها عنصراً من عناصر وحدته الاجتماعية، وهي ضمانات أساسية من ضمانات وحدة المجتمع الإنساني، حتى لو انحرف الإنسان في سلوكه الشخصي عن ذلك أحياناً، ونهى الجماعة الإنسانية عن اتخاذها للأرباب المتعبدين والأسماء المتفرقين للمعبودين، التي لم ينزل الله بها من سلطان، قال تعالى:

﴿... أَرْبَابٌ مُتَّفَقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَجْدُ أَتَقَارَ﴾ ٣٨.

وقال تعالى:

﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ...﴾ ٣٩.

غير أن الإنسان وتحت تأثير الهوى، قد ابتدع أسساً باطلة أخرى لعلاقاته الاجتماعية، جعلها شريكاً مع الله تعالى في هذه العلاقات، بدلاً من العبودية الخالصة لله وحده، فتفرق المجتمع واختلف بسببها.

ويمكن أن نشير بهذا الصدد إلى عدة ظواهر اجتماعية تعبر عن هذا النوع من الشرك في العلاقات الاجتماعية، تحدث عنها القرآن الكريم، يمكن أن نشاهدها في مختلف أدوار التاريخ الإنساني، حيث بدأت في تأثيرها ودورها في الاختلاف:

**الظاهرة الأولى:** الطاعة للطغاة والسادة الكبراء.

**الظاهرة الثانية:** الطاعة والركون إلى الشهوات والميول النفسية.

**الظاهرة الثالثة:** الولاء لغير الله ولاعدائه.

## ١- الطاعة للطغاة والسادة والكبراء

جعل الإنسان - بعد أن انحرف عن فطرته في الطاعة لله تعالى واللجوء إليه واتباع أمره ونهيه - الطاعة للطغاة والمستكبرين والمتسلطين أو للسادة والكبراء من القوم المتمكنين أساساً جديداً لعلاقاته الاجتماعية، فضلً عن الطريق المستقيم وتدهورت علاقات المجتمع تبعاً لذلك، واختل ميزان الوحدة فيه وحدث الاختلاف، قال تعالى:

﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يُذِخُّ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ ٤٠  
﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾ رَبَّنَا إِنَّا إِتِمَمْنَا ضَعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَظِيمِ﴾ ٤١

وقال تعالى: ﴿وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَنْتَهِمُ إِلَيَّ مَلِكُكُمْ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ أم أنا خيرٌ من هذا الذي هو مهين ولا يكادُ يبينُ ﴿فَلَوْلَا أَلْتَمَسْنَا فِيهِ عَلَىٰ أَنفُسِنَا أَشْرًا أَن نَّذُفِرَ بِهِ أَوْ يَأْتِيَ مِنَّا بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّنَا فَمَا تُؤَفِّقُون﴾ ٤٢

وقال تعالى: ﴿... وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ مَوْقُوفُونَ عِندَ رَبِّهِمْ يَرْجِعُ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ الْقَوْلَ يَقُولُ الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ﴾ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا أَعْنُنْ صَدَقْنَاكَم عَنِ الْهَدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ ﴿وَقَالَ الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَندَادًا وَأَسْرَأُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ ...﴾ ٤٣

فبعد أن اتهم المستضعفون المستكبرين بأنهم الذين أضلّوهم وأخرجوهم من الإيمان بسبب طاعتهم إياهم، ردّ المستكبرون القول عليهم بأنهم وبسبب

إجرامهم واتباعهم للهوى، ضلوا عن الهدى، بعد أن جاءهم من الله تبارك وتعالى، ولكن المستضعفين ردوا هذا الاتهام وحملوا المستكبرين مسؤولية ضلالهم، وانهم هم الذين كانوا وراء كفرهم، من خلال مكرمهم في الليل والنهار، وحثهم إياهم على الكفر والشرك بالله تبارك وتعالى، وجعل الأنداد له تقدست أسماؤه.

ويؤكد حقيقة علاقة الطاعة بالوحدة، الآيات القرآنية الكريمة التي ربطت الوفاق والنجاح بالطاعة لله تعالى ورسوله، قال تعالى:

﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَتَزَعَّوْا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ... ﴾ ٤٤.

وقال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ ٤٥.

وقال تعالى: ﴿ ... فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ... ﴾ ٤٦.

ويعمل اتجاه الطاعة للطفة والمستكبرين في الحياة الاجتماعية، الحكم القائم على أساس الاستبداد والقهر المعبر عنه بـ (الدكتاتورية) سواء كان ذلك طغيان الفرد أو العشيرة أو الجماعة أو الطبقة أو العزب أو غير ذلك من المصاديق والأمثلة.

## ٢- الطاعة للشهوات والмиول النفسية

يرافق مسيرة الإنسان الاجتماعية أمران لا بد منهما:

الأول: الحق المحيط به والعدل الذي يمثل المصالح القائمة في نفس الأمر والواقع، سواء كانت المصالح الخاصة به، أو بالجماعة بعد موازنتها، ليتحقق

## العدل والقسط.

الخاص: الرغبات والشهوات والميول الموجودة في نفس الإنسان التي أشرنا إليها في حديثنا السابق.

وقد يجعل الإنسان، الحق والعدل هو الأساس في علاقاته الاجتماعية، وحينئذ يصل إلى عبادة الله وحده، من خلال هذا الحق، لأنه سبحانه هو الحق المبين، كما أن طاعته سبحانه وتعالى هي التي تحقق المصلحة للإنسان، لأن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية المتعادلة، كما يشير القرآن الكريم إلى ذلك في عدد من الموارد، كقوله تعالى:

وقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّوْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَآ دَخَلْنَاهُمْ جَنَّةِ النَّعِيمِ \* وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنْ رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ ... ﴾ ٤٧.

﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ ٤٨.

وقوله تعالى: ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا ... ﴾. وقوله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَتَّبِعُوا فِتْنَةً لَكُمْ فَتَقْشَلُوا ... ﴾ ٤٩.

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَنِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ ٥٠.

وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُون ﴾ ٥١.

وقوله تعالى: ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا \* وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ \* الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴾ ٥٢.

وقوله تعالى: ﴿ ... وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ﴾ وقوله تعالى: ﴿ ... وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا ﴾ ٥٣.

ثم إنه بإقامة العلاقات على أساس هذا الحق والعدل والعبادة لله تبارك وتعالى وحده واتباع الحق وجعله محور حركة الإنسان، يتوفر للمجتمع أحد عناصر وحدته المهمة، لأن الحق والعدل واحد لا يتعدد، وأما عندما يقيم علاقاته على أساس الميول والرغبات الخاصة أو الجماعة المحدودة، فهي متعددة ومتضادة - كما ذكرنا - فلن يكون مع الهوى والباطل والاختلاف والتضاد، مجال للنمو والتطور.

ثم أنه بوجود الحق يزهق الباطل وينهزم الاختلاف والتمزق، قال تعالى:

﴿ وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا ٥٤ ﴾

أما حينما يجعل الإنسان الرغبات والشهوات والميول، هي الأساس في علاقاته الاجتماعية، فإنه سيبعد عن الوحدة والتكامل، لأن هذه الرغبات زائلة وهي متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب، ومن هنا نجد القرآن يطرح الحق في مقابل الهوى، ويطرح الصلاح والخير مع الحق، والفساد والشر مع الباطل، لأن الحق لا يجتمع مع الهوى أبداً، ولن يحصل مع الهوى إلا الضلال والبطلان، قال تعالى:

﴿ ... فَاذًا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ ... ٥٥ ﴾

ولو افترض أن الحق كان مع الهوى وتابعاً له، أو تطابق معه، لأدنى ذلك إلى فساد عام في السماوات والأرض وما فيهن، قال تعالى:

﴿ وَلَوْ أَتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ... ٥٦ ﴾

وبتحقق الفساد في الأرض وما فيها، يحصل الاختلاف والفرقة وسفك الدماء، قال تعالى، حكاية عن مخاوف الملائكة من آدم عندما وجدوا فيه هذه الميول والرغبات والإرادة الحرة:

﴿ ... قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ... ٥٧ ﴾

ولن يكون هذا الإفساد والاختلاف والفرقة وسفك الدماء إلا نتيجة طبيعية لارتباط إرادة الإنسان وعلاقاته بالميل والشهوات والرغبات واتباع الهوى واتخاذها محوراً لحركته الاجتماعية، قال تعالى:

﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ...﴾<sup>٥٨</sup>.

وبعبارة أخرى، فإن الناس وبعد أن تفضل الله تعالى عليهم بمختلف النعم، وأنزل عليهم من رحمته الواسعة، وحباهم بالإمكانات والقدرات المتنوعة، انقسموا إلى قسمين:

الأول: وهو الذي يذكر الله تعالى ويتبع أوامره ونواهيه، فيما يجده من نعم وخيرات ورحمة واسعة، ولم يتخل عن إرادة الله تعالى، التي تمثل الحق والعدل، وجعلها محوراً لعلاقاته مع الكون ومع أخيه الإنسان من خلال كونه مستخلفاً في هذه النعم من قبله تبارك وتعالى في ذلك.

الثاني: وهو الذي نسي الله عزَّ وجل، فاتبع ميوله ورغباته وشهواته، فيما وجد من الأموال والأولاد والراحة والدعة، وما إلى ذلك من النعم التي أفاضها الله عليه، واتخذ هواه قائداً له وأساساً ومحوراً لعلاقاته الاجتماعية.

وبسبب وجود هذا القسم من الناس في المجتمع، اختلف الإنسان مع أخيه الإنسان، لتعدد الميول والشهوات وتضاربها وتضادها في الواقع الخارجي، لأن منها شهوة التسلط والاستخدام التي تتولد من حب النساء والأموال والأولاد، إذ لا يوجد لدى هؤلاء ما يحفظ وحدتهم وانسجامهم كالحق والعدل كما في القسم الأول.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الظاهر الاجتماعية وأسبابها وآثارها في عدة مواضع منه، ونشير هنا إلى مقارنة بين بعض الآيات التي وردت في سورتي الأنبياء والمؤمنون، وبعض الآيات الأخرى التي وردت في سورة

الروم والتي تهدينا إلى هذه الظاهرة الاجتماعية الإنسانية.

فقد ورد في سورة الأنبياء والمؤمنون:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ \* وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ كُلُّ إِلَهَةٍ بِإِثْنَيْنِ فَارْجِعُونِ﴾ ٥٩.

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ \* فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ قَرُحُونِ﴾ ٦٠.

حيث نلاحظ في كلا هذين الموردين، أن الدعوة إلى عبادة الله وحده وتقواه دون غيره، جاءت بعد تأكيد وحدة الأمة والجماعة، الأمر الذي يدل على وجود الارتباط الوثيق بين هذه الوحدة والاخلاص في العبودية والطاعة.

كما نلاحظ في كلا الموردين، أن القرآن الكريم يعقب على هذه الدعوة والارتباط بين الوحدة والاخلاص في العبودية والطاعة، بأن الإنسان اختار التقطع في أمره والتفرق والتمزق في مجتمعه؛ ولكن لم تتم الإشارة إلى العامل المؤثر في هذا الاختيار الإنساني في المورد الأول منها بصورة واضحة، ولكن في المورد الثاني منها جاءت الإشارة إلى السبب واضحة في قوله تعالى:

﴿قَدْ زُرَّهُمْ فِي غَمَرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ \* أَتُحْسِبُونَ أَنَّكُمْ مُّؤْتَدُونَ بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَيْنَ \* نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْفَتْحَاتِ بَلْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ ٦١.

ويؤكد ذلك بالموقف من (المترفين)، قوله تعالى:

﴿حَتَّىٰ إِذَا أَخَذْنَا مُتْرَفِهِمْ بِالْعَذَابِ إِذَا هُمْ يَجْعَرُونَ﴾ ٦٢.

ثم يذكر القاعدة التي تتحكم في هذه العلاقات الاجتماعية وارتباطها الحقيقي بالله وأثرها على الأوضاع الاجتماعية والكونية، وهي قاعدة الحق في مقابل الهوى والشهوات والميول النفسية، قوله تعالى:

﴿وَلَوْ أَتَّبَعَ الْخَلْقُ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ

أَتَيْنَهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ ﴿٦٣﴾

وتصبح الصورة أكثر وضوحاً عندما نقارن هذا بما ورد في سورة الروم التي يتحدث فيها القرآن الكريم .. فيما يتحدث عن النعم الجزيلة التي تفضل بها على الإنسان، فيستعرضها كآيات على وحدانية الله وقدرته<sup>٦٤</sup>، ويختم ذلك بقوله تعالى:

﴿بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ \* فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ \* مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ \* مِنَ الَّذِينَ قَرَعُوا دِيْنَهُمْ وَكَانُوا شَبَعاً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ \* وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَدَّاهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ \* لِيَكْفُرُوا بِمَا ءَاتَيْنَاهُمْ فَتَسْتَعْمُوا فَسُوفَ يَعْلَمُونَ﴾<sup>٦٥</sup>

فهذا المقطع القرآني الذي يتحدث عن نعم الله التي هي آياته الهادية إلى وحدانيته والوهيته وضرورة عبادته، قد اتبع فيها الذين ظلموا أهواءهم التي هي شهواتهم وميولهم النفسية، فأضلهم الله بذلك فلا هادي لهم ولا ناصر. ثم يؤكد القرآن الكريم ضرورة التزام منهج الفطرة الإلهية، الذي يؤكد العبودية الخالصة لله تعالى والرجوع إليه، والتزام منهج التقوى والعبادة الخالصة لله تعالى دون الشرك.

وهنا يشير القرآن الكريم إلى طبيعة هذا الشرك وآثاره، فهو (شرك اجتماعي) في مقابل (التوحيد الاجتماعي)؛ لأنه شرك يؤدي إلى التفرق في العبادة له تعالى في العمل، ويؤدي إلى تقسيم المجتمع إلى طوائف وشيع وأحزاب، وهو شرك يقوم على قاعدة التحزب لما يفرح الإنسان ويرضى



شهوته وميوله في هذه الدنيا.

ولا يكتفي القرآن الكريم بهذه الإشارة إلى طبيعة الشرك وآثاره حتى يوضح سببه الذي يرتبط بموضوع البحث، وهو عبادة الشهوات والميول والركون إلى الرحمة والنعمة المادية، فهو شرك اجتماعي يتخذ مظهر الركون إلى هذه الرحمة، وذلك ببيان تأثير الضر والرحمة على الإنسان نفسياً واجتماعياً ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَاهُمْ مِنْهُ رَحْمَةٌ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ﴾، ويؤكد القرآن الكريم بعد ذلك أن هذا الركون في حقيقته كفر بهذه النعم الإلهية، وينذرهم بالتمتع بها قليلاً فسوف يعلمون مصيرهم في المستقبل.

ولعل من أفضل مصاديق هذا الشرك الاجتماعي الذي يجسد هذه الظاهرة في إقامة العلاقات الاجتماعية على أساس الرغبات والميول والأهواء الذاتية، هو الأنظمة الرأسمالية التي تؤمن بالحرية الشخصية والمصلحة الخاصة ومقياس المنفعة المادية، وتدعو للاستزادة منها والطفغان فيها واتخاذها أساساً للعلاقات الاجتماعية، مدعية أن هذه المصالح الخاصة قادرة على تنظيم هذه العلاقات، وتوجيهها بما يحفظ وحدة المجتمع الإنساني ومصالحه.

### ٣- تعدد الولاءات

وينتج بسبب هذا التعدد والاختلاف في المجتمع الإنساني - سواء كان ذلك بسبب الطاعة للسادة والكبراء والخضوع والتقديس لهم، أو بسبب الاتباع للميول والشهوات - ظاهرة اجتماعية، ترسخ حواجز الاختلاف وتعمق جذوره، وهي ظاهرة (تعدد الولاءات) في المجتمع بصورة متباينة ومتضادة.

فإن الولاء للشيء يبدأ من العلاقة الوثيقة بالشيء وحبّه، حتى يصبح الشيء

جزءاً من ذات الإنسان ووجوده، ويتطور إلى حد الشعور والإحساس بوجود التعهد والميثاق مع الشيء والاعتقاد بوجوب حمايته ونصرته والدفاع عنه، ثم يتطور ذلك إلى ظاهرة اجتماعية و(قاعدة) تقوم عليها العلاقات الاجتماعية في المجتمع وتتنصف على أساسها، بدلاً من الولاء للحق والعدل والقيم والمثل والمبادئ.

والولاء في حده الأولي الفطري من حب الآباء والأبناء والأخوان والأزواج والعشيرة والمال والوطن... أمر طبيعي وجائز، بل هو أمر محبوب لدى الشارع المقدس، لأن الله تعالى زين للإنسان حب هذه الأمور، وحب له ذلك في بعض الموارد، وأجاز له ذلك في بعض الأمور مثل قوله تعالى:

﴿ زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ... ﴾<sup>٦٦</sup>

وقوله تعالى:

﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَمَةِ... ﴾<sup>٦٧</sup>، كما أنه وردت نصوص في حب الآباء والأبناء والعشيرة والأوطان...

ولكن هذا الحب عندما يكون في إطار حب الله تعالى والحق والعدل وامتداد له، فهو ولاء لله ومنسجم مع الفطرة، وينتهي بالإنسان إلى الوحدة الاجتماعية، ولا يكون أساساً للعلاقات الاجتماعية العامة في المجتمع الإنساني، أما إذا كان هذا الولاء في مقابل الولاء والحب لله تعالى والحق والعدل، أو تحول إلى أساس للعلاقات الاجتماعية، فهو ولاء منحرف عن الفطرة الإنسانية ومقتضياتها العبادية في الخضوع والتقديس لله تعالى وحده، وإقامة العلاقات الاجتماعية على أساس هذه العبودية ويؤدي بطبيعة الحال إلى تفرق المجتمع وانقسامه بسبب تعدد هذه الولاءات.

وبهذا البيان تتضح حقيقة ما أشار إليه القرآن الكريم من وحدة (حزب الله) الذي يعني الولاء لله تعالى، لأن معنى الحزب هو هذا الولاء، لأن الله واحد والحزب واحد، وتعدد (أحزاب الشيطان والباطل) بسبب تعدد هذه الولاءات، حيث نلاحظ أن القرآن الكريم لا يتحدث عن حزب الله إلا بصيغة المفرد. ولكن عندما يتحدث عن حزب الشيطان والباطل يتحدث عن أحزاب متفرقة ومتعددة، كما يتضح بذلك تفسير وجود ظواهر الولاء السياسي (أي على مستوى العلاقات الاجتماعية العامة)<sup>٦٨</sup> للقوم، والعشيرة، والوطن، ورأس المال، أو غيرها من الولاءات الأرضية.

فقد أشار القرآن الكريم في عدة مواضع، أن أساس (الجماعة المؤمنة) هو (الولاء) لله تعالى، وكذلك الولاء لما أمر الله تعالى بولائه اجتماعياً وسياسياً، لأنه امتداد للولاء الإلهي، كالولاء للرسول ولأولي الأمر وللمؤمنين، أو لما أمر الله بولائه، في حد الحب والنصرة.

قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾ \* وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ <sup>٦٩</sup>.

وقال تعالى: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ <sup>٧٠</sup>.

وقال تعالى: ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ... <sup>٧١</sup>.

وقال تعالى: ﴿ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الظُّلُمَاتُ يُخْرِجُوهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ

هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٧٢﴾

وأكد القرآن الكريم بالإشارة إلى ضرورة البراءة من أعداء الله ومن يتولا هم،

كما جاء في قصة إبراهيم عليه السلام - قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَاتِّعَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ \* إِنْ يَتَّقُوكُمْ يُكَفِّرُوا لَكُمْ أَعْدَاءَ وَيَتَسَبَّطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتُهُمْ بِالسُّوَى وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ \* لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ يَفْصِلُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ \* قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لَقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْفُتُورُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنْتَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿٧٣﴾

وأنكر القرآن الكريم على الناس أن يتخذوا (الولاءات الأخرى) أساساً للعلاقة

الاجتماعية السياسية وأخرجهم من صفة الإيمان بالله تعالى إلى الكفر

والضلال، بخلاف أولئك الذين يتخذون الولاء لله تعالى قاعدة لعلاقاتهم

الاجتماعية العامة، فانهم المؤمنون حقاً المؤيدون بروح الله تعالى الصائرون

إلى الجنان والرضوان الإلهي وهم حزب الله المفلحون.

قال تعالى: ﴿لَا تَحِدْ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ

وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي

قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ

فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ

أَلْفَلِحُونَ ﴿٧٤﴾

كما أن القرآن الكريم أشار إلى ضرورة تقديم الولاء لله تعالى على جميع الولاءات الأخرى - حتى الولاءات الصالحة - في حركة الإنسان الاجتماعية، وبدون ذلك يخرج الإنسان عن مقتضيات الفطرة الإنسانية الحقّة والتي يعبر عنها القرآن الكريم بالفسق، ويعيش حالة الحيرة والضلال.

قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا ءَابَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَوَلَّيْكُمْ هُمْ أَظْلَمُ لِمَا هُمْ بِفَاعِلِينَ ﴿٧٥﴾

ثم يؤكد القرآن الكريم هذا الأمر، فيعطي في الآية الأخرى التي تليها القاعدة الكلية في موضوع الولاء:

﴿قُلْ إِنْ كَانَ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسْكَنٌ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿٧٦﴾

وبذلك تختلف (الجماعة المؤمنة) عن (الجماعة الكافرة) الظالمة الفاسقة التي تتخذ الولاءات الأخرى أساساً لعلاقاتها الاجتماعية العامة من دون الله، وتتحول إلى (أحزاب) وشيعاً تفرح بما لديها من هذه الولاءات، ولكنها تتعرض إلى التمزق والتفريق، وتصبح زبراً وجماعات، وتتحول إلى حزب الشيطان، وتتصف بالخسران والذل، وتلاقي العذاب الأليم.

قال تعالى: ﴿اسْتَخَوِذْ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانَ فَإَنسَهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿٧٧﴾ إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ ﴿٧٨﴾

وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ﴿٧٩﴾ فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ

يَبْتَنَّهُمْ زُبْرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ قَرْحُونَ ﴿٧٨﴾

وقد وصف الله تعالى الاختلاف في عيسى عليه السلام وبعده:

﴿فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ ٧٩.

وهكذا تعبر ظاهرة تعدد الولاءات عن اختلاف واضح في المبدأ التوحيدي للمجتمع، وهو اتخاذ العبودية لله تعالى والطاعة له محوراً لحركة الإنسان الاجتماعية، هذا المبدأ الذي كان من عوامل الوحدة القطرية للمجتمع، وتبرز بذلك مظاهر الفرق والاختلاف.

ثالثاً : تأثير الهوى على عنصر (المساواة)

لقد خلق الله سبحانه وتعالى الناس من أصل واحد، فهم جميعاً من تراب وطين لازب، كما أنهم جميعاً من ذكر وأنثى، وقد كرمهم وفضلهم سبحانه على كثير من مخلوقاته، كما شرحنا ذلك في الباب الأول.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ...﴾ ٨٠.

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَأَلْبَسْنَاهُمْ مِنْ طَيِّبَاتٍ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ ٨١.

وقد ورد عن النبي ﷺ أن لا فضل لعربي على عجمي ولا لأبيض على أسود، وكلكم من آدم وآدم من تراب.

وقد كان ذلك سبباً في شعور الإنسان بالمساواة تجاه أخيه الإنسان في بداية أمره، دون امتياز أو تعال.

ولا يعني هذا الشعور بالمساواة - بطبيعة الحال - عدم حصول امتيازات لبعض الناس على بعض، من خلال صفات مكتسبة ذات حقيقة ثابتة أو مؤثرة،

وضعها الله تعالى في حركة الإنسان ونشاطه كما أشرنا سابقاً. والتي يمكن تصنيفها إلى مجالين:

**الأول:** المجال المادي الدنيوي الذي يقتضي فيه أن سعي الإنسان في الكسب وبذل الجهد والنشاط في إعمار الأرض وحياسة المال وإنتاجه، يكون سبباً في حصوله على مزيد من المال والثروة، بمقتضى القانون الإلهي الذي يفرض للإنسان نتاج سعيه وعمله، وأن يأخذ الساعي أكثر من المهمل الخامل الكسول، فيمتاز عليه بذلك.

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ ٨٢.

وقال تعالى: ﴿أَمْ يَحْسِبُونَ أَنَّ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ ٨٣.

وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ ٨٤.

**الثاني:** المجال المعنوي، وهي قضايا حقيقية دائمة البقاء والثبوت، وتوجب الفضل والإمتياز في الكمال الإنساني، من قبيل العلم.

قال تعالى: ﴿... قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ...﴾ ٨٥.

والجهاد في سبيل الله.

قال تعالى: ﴿... وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ ٨٦.

والطاعة، قال تعالى: ﴿... وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ ٨٧.

والتقوى، قال تعالى: ﴿... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ...﴾ ٨٨.

وأما في غير هذين المجالين، أعني: السعي في المجال المادي والقضايا

المعنوية الحقيقية الموجبة للامتياز، فلا امتياز لأحد على أحد، وقد أشرنا سابقاً إلى ذلك.

ولكن هذا الامتياز المكتسب لا يعطي امتيازاً في الهوية الإنسانية، ولا يصنف الناس إلى طبقات اجتماعية، بحيث يصبح ذلك أساساً للعلاقات الاجتماعية، باستثناء امتياز (الإيمان) الذي يرجع إلى قضية إقامة العلاقات الاجتماعية على أساس توحيد الله تعالى وعبادته الخالصة، نعم قد تعطي هذه الامتيازات حقوقاً في الاحترام والتكريم.

غير أن الإنسان ومن خلال حركته داخل المجتمع، وبسبب إنسياقه مع الهوى، اختل لديه هذا الشعور والإحساس بالمساواة مع أخيه الإنسان، واتخذ لنفسه عوامل وأسباباً أخرى خاطئة للتفاضل والامتياز، لم يجعلها الله سبحانه وتعالى، ولم يقبلها منه.

### الهوامش:

- ١- الميزان ج٢: ١١٨، الأعلمي.
- ٢- المصدر السابق ج١: ١١٧.
- ٣- الأحزاب/ ٧٢.
- ٤- خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء: ٣٣، للشهيد الصدر، الخيام.
- ٥- المؤمنون/ ٩١.
- ٦- آل عمران/ ١٤.
- ٧- وهذا هو من الشرك في الطاعة في مقابل التوحيد لله تعالى فيها، وهو شرك في العبادة بمعناه العام الشامل للإتياع والطاعة.
- ٨- القصص/ ٥٠.
- ٩- الكهف/ ٢٨.



١٠- الأعراف/ ١٧٥-١٧٦.

١١- فاطر/ ١٥-١٩.

١٢- النساء/ ٢٨.

١٣- الأنعام/ ٦٣.

١٤- يونس/ ١٢.

١٥- النمل/ ٦٢.

١٦- النحل/ ٥٣.

١٧- الفاتحة/ ٦٥.

١٨- غافر/ ٦٠.

١٩- البقرة/ ١٨٦.

٢٠- يس/ ٢٢-٢٣.

٢١- الملك/ ٢٠-٢١.

٢٢- المائدة/ ٧٦.

٢٣- الرعد/ ١٦.

٢٤- الزمر/ ٣٨.

٢٥- آل عمران/ ١٦٠.

٢٦- الطلاق/ ٣.

٢٧- إن موضوع العبادة غير موضوع الاستشفاع وطلب الشفاعة من الصالحين أو إكرامهم واحترامهم وتقديسهم، فإن هذا الأمر قد حث عليه الشارع المقدس ورغب فيه في بعض الموارد، حيث جعل الله سبحانه وتعالى الشفاعة والمقامات العالية المحمودة لمن يرتضى منهم، قال تعالى:

﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الْكُنُفَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الْوَحْنُ وَرِضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾، طه/ ١٠٩.

وقال تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَاجِدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّحْمُوداً﴾ الإسراء/ ٧٩.

ولذلك لا بد في هذا الموضوع من التقيد بالنصوص الشرعية القرآنية والنبوية التي

توضح موارد ومصاديق هذا الإحترام والتقديس والإستشفاع لضمان عدم الإنحراف في ذلك.

٢٨- فصلت / ٣٨-٣٧.

٢٩- الزمر / ٣.

٣٠- التوبة / ٣١.

٣١- يمثل نوح عليه السلام أول نبي جاء برسالة سماوية عالجت حالة الإختلاف الاجتماعي بعد أن سيطر الإختلاف على المجتمع، وخرج الإنسان من دور الوحدة القطرية، ويذهب الى ذلك العلامة الطباطبائي رحمته الله الذي يرى أن الرسائل بدأت من نوح عليه السلام ، ويستشهد بما ورد في القرآن الكريم من ذكر نوح عليه السلام كأول رسول من أولي العزم.

٣٢- الأعراف / ٥٩.

٣٣- المصدر السابق / ٦٥.

٣٤- المصدر السابق / ٧٣.

٣٥- المصدر السابق / ٨٥.

٣٦- هود / ٢-١.

٣٧- الأنبياء / ٢٥.

٣٨- يوسف / ٣٩.

٣٩- النجم / ٢٣.

٤٠- القصص / ٤.

٤١- الأحزاب / ٦٧-٦٨.

٤٢- الزخرف / ٥١-٥٤.

٤٣- سبأ / ٣١-٣٣.

٤٤- الأنفال / ٤٦.

٤٥- النساء / ٥٩.

٤٦- الأنفال / ١.

٤٧- المائدة / ٦٥-٦٦.

- ٤٨- الأعراف/٩٦.
- ٤٩- الأنفال/٢٩ و٤٦.
- ٥٠- النحل/٩٠.
- ٥١- المؤمنون/٥٢.
- ٥٢- الشعراء/١٥٠-١٥٢.
- ٥٣- الطلاق/٤ و٢.
- ٥٤- الإسراء/٨١.
- ٥٥- يونس/٣٢.
- ٥٦- المؤمنون/٧١.
- ٥٧- البقرة/٣٠.
- ٥٨- الروم/٤١.
- ٥٩- الأنبياء/٩٢-٩٣.
- ٦٠- المؤمنون/٥٢-٥٣.
- ٦١- المصدر السابق/٥٤-٥٦.
- ٦٢- المصدر السابق/٦٤.
- ٦٣- المصدر السابق/٧١.
- ٦٤- راجع الآيات ١٨-٢٨ من سورة الروم.
- ٦٥- الزمزم/٢٩-٣٤.
- ٦٦- آية عمران/١٤.
- ٦٧- الأعراف/٣٢.
- ٦٨- وردت كلمة الأحزاب في القرآن الكريم أحد عشرة مرة وكلها في موارد الولاءات المنعقدة.
- ٦٩- المائدة/٥٥-٥٦.
- ٧٠- التوبة/٣٩.
- ٧١- النساء/٥٩.

٧٢- البقرة / ٢٥٧.

٧٣- الممتحنة / ١-٤.

٧٤- المجادلة / ٢٢.

٧٥- التوبة / ٢٣.

٧٦- التوبة / ٢٤.

٧٧- المجادلة / ١٩-٢٠.

٧٨- المؤمنون / ٥٢-٥٣.

٧٩- مريم / ٣٧.

٨٠- الحجرات / ١٣.

٨١- الإسراء / ٧٠.

٨٢- الملك / ١٥.

٨٣- الزخرف / ٣٢.

٨٤- النحل / ٧١.

٨٥- الزمر / ٩.

٨٦- النساء / ٩٥.

٨٧- الأحزاب / ٧١.

٨٨- الحجرات / ١٣.

## حوار الحضارات

على ضوء العلاقات الدولية الراهنة (٢/٢)

الدكتورة نادية محمود مصطفى\*

### «ملخص»

هل العلاقات الدولية الراهنة مهيئة لحوار حضاري ندي بين المسلمين وقوى الهيمنة الغربية؟ ولماذا يرفع الغرب بعد الحرب الباردة شعار صراع الحضارات، ويخطط على أساسه؟ وما هو أصل العلاقات بين الحضارات؟ أهو حرب أم سلام؟ هذه أسئلة تحاول أن تجيب عليها الاستاذة الباحثة في ورقتها، وترى أن الجميع يتفقون على أن هنالك أزمة عالمية ذات بعد قيمي - ثقافي، والاسلام قادر على أن يقدم رؤية تساهم في تقنين الرؤية التي تجري صياغتها للعالم. وترى أن المسلمين في حاجة الى خطاب غير اعتذاري، مقترحة طرح مشروع «تعارف الحضارات» من منطلق قرآني، لاننا بحاجة الى خطاب ينطلق من الذات الاسلامية وخصائصها، وبمبادرة تجاه الآخر، لا بانفعال أمامه، حتى يتحقق التوازن في الرؤية الذي هو أساس الفاعلية.

---

\* أستاذة العلاقات الدولية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

تبين نتائج هذه القراءة النقدية كيف أن هذه الأطروحات تمثل إقراراً بأن الصراع هو منهج الغرب تجاه العالم وتجاه المسلمين بصفة خاصة لأنه يرى فيهم وفي الإسلام تهديداً ذي طابع خاص، وتنبع هذه الرؤية من كيفية إدراك الأبعاد الحضارية الثقافية الكامنة في الأمة الإسلامية. وتتلخص نتائج هذه القراءة النقدية في المجموعة التالية من النقاط:

١- إذا كان البعض قد رفض أطروحات صراع الحضارات لأنها تقوم على منظور حضاري وليس مادياً يفسح مكاناً للدين وهو الأمر غير المعتمد من الفكر والتنظير الغربي في ظل «علمنة دراسة العلاقات الدولية» إلا أن أخذ «هانتجتون» للعامل الحضاري كمحرك للحضارات يعتبر تغييراً جوهرياً في المنطلقات النظرية، وهو الأمر الذي يقتضي التوقف عنده والتساؤل عن مبررات هذا المنحى: هل يتصل بما أضحي يدب في الحضارة الغربية من ضعف وتآكل في القوة بالمقارنة بحضارات أخرى أخذت تستنهض قواها من جديد؟ وفي هذا الصدد نلاحظ أن «هانتجتون» في ختام تحليله لمبررات اهتمامه بالحضارات كمحرك للتفاعلات الدولية، يربط بين أثر زوال الأساس الأيديولوجي للصراع العالمي وبين جهود الغرب الرامية لدعم قيمة كقيم عالمية والحفاظ على هيمنته العسكرية ودعم مصالحه الاقتصادية ومن تولد ردود فعل مضادة من قبل الحضارات الأخرى من ناحية أخرى.

٢- وتحت عنوان خطوط التقسيم بين الحضارات نجد أن النماذج والأحداث التي يشير إليها لتوضيح المستويين من الصدام بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، وبين الأولى وحضارات أخرى - ليست إلا أحداثاً ووقائع درج المحللون على تفسيرها استناداً إلى عوامل أخرى غير صدام الحضارات. ولهذا يتحدد السؤال: لماذا يسميها الآن هانتجتون بمسماها الحقيقي الذي

يصدق عليها من قبل؟ هل يعني هذا أنه بعد أن استنفد الغرب أرويته وأقنعتة السياسية والاقتصادية وحقق من ورائها أهدافه لم يعد يبق له إلا القناع الحضاري؟ ألا يعني هذا أن هانتجتون يشعر أن الهيمنة الغربية لن تكتمل بالهيمنة السياسية والاقتصادية فقط ولكن يلزم لاكتمالها الهيمنة الحضارية أيضاً وفي قلبها الهيمنة الثقافية؟ ومعه هذا السؤال وفي هذا الموضع يتراكم مغزى أسئلة أخرى مناظرة سبق طرحها حول نفس المغزى والغاية للمقالة برمتها.

ومن ناحية أخرى: يذكر المؤلف أمثلة من الصدام والمواجهة، ولكن لا يحدد المسؤول عن انفجارها. الغرب أم المسلمين، المسلمين أم شعوب أخرى. ولكن يورد خلاصتين لمفكر مسلم وآخر مستشرق يهودي يقدمان نفس المعنى. فينقل عن أكبر أحمد قوله إن المواجهة التالية ستأتي حتماً من العالم الإسلامي، إن الصراع سيبدأ من أجل نظام دولي جديد انطلاقاً من طغيان الموجة الكاسحة التي تمتد عبر الأمم الإسلامية من المغرب إلى باكستان».

وينقل عن برنارد لويس قوله «إننا نواجه فراغاً وحركة يتجاوزان كثيراً مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي تنتهجها، ولا يقل هذا عن كونه صدام بين الحضارات. ربما غير رسمية، لكن لاشك في أنه رد فعل تاريخي لخصم قديم لتراثنا اليهودي - المسيحي، وحاضرنا العلماني، والتوسع العالمي لهما معاً» إن الاستشهاد بهاتين المقولتين تعنيان - على ضوء تحليل هانتجتون السابق لأحد أسباب صدام الحضارات وهو أن الغرب أضحى في أوج قوته - تعنيان أن الصدام إنما هو استجابة ورد فعل للتحدي المتمثل في القوة والتوسع الغربي العلماني.

وأعتقد أن القراءة على هذا النحو لهذا الجزء من تحليل هانتجتون قد يدفعنا

إلى عدم الهجوم على مقولته عن الصدام بين الإسلام والغرب كما فعلت بعض الانتقادات لنفس المقولة دفاعاً عن الإسلام ورفضاً أن يكون الإسلام صراعياً أو إكراهياً أو عدوانياً أو إرهابياً، بل يمكن أن تتحول على ضوء هذه القراءة أيضاً إلى هجوم من نوع آخر على هيمنة الغرب ومظاهرها التي يقربها ويعترف المؤلف بآثارها على الآخر كما سنرى لاحقاً. وبذا تنتقل من المواقف الاعتذارية التبريرية الدفاعية إلى الهجومية. فنحن لسنا مصدر التهديد ولكننا نحن المعرضون للتهديد ومن ثم، فإن استجابتنا ورد فعلنا هي التي تبدو مصدر «الصراع».

٣- وتحت العناوين الأربعة التالية الغرب ضد الباقي «البلدان الممزقة» الصلة الكونفوشيوسية - انتهينا إليه من قبل عن غير المعلن في هذه المقالة ومقصدها ومغزاها ألا وهو تقرير هيمنة الغرب في صدام الحضارات ومن ثم مسؤولية هذه الهيمنة عن تفجير هذا الصدام من جانب الغير، ومن ثم تحذير الغرب وتنبيهه لضرورة اتخاذ الإجراءات المناسبة ضد الآخر.

بعبارة أخرى فإن الذي يستوجب الاهتمام في فكر هانتجتون هو المقولات الصريحة والواضحة والحاسمة حول الصدام بين الإسلام والغرب صداماً حضارياً دينياً وحول التضامن بين شعوب الحضارة الواحدة في مواجهة الحضارات الأخرى وحول سياسات الغرب المرتقبة في مواجهة الحضارات الأخرى وخاصة الإسلامية. ولكن هنا يجب ملاحظة أمر هام، فإن هانتجتون لا يضع فقط الإسلام كعدو مرتقب للغرب ومن ثم ينبري البعض للدفاع عن الإسلام، ولكن يبرز أيضاً ما يجب أن نفطن إليه بقوة وهو كيف أن الغرب هو عدو الإسلام والمسلمين والحضارات الأخرى. حقيقة يسجل في مقالته الأولى - كما رأينا - وكذلك في مقالته الثانية أكثر من تحذير للغرب بأن الآخر يصحو



ولم يعد مفعولاً به، بل أضحي قواعل تعود إلى جذورها وترغب في تشكيل العالم بطرائق غير غربية، ومن ثم يحذر بأن هناك خطراً ثقافياً يجيء من الجنوب ويحل محل التهديد الأيديولوجي الذي جاء من الشرق، بعد أن انتهى الاستعمار الأوربي وحيث أن الهيمنة الأمريكية آخذة في الانحسار فيتبع ذلك تآكل الثقافة الغربية، حقيقة نستطيع تسجيل هذا كله ولكن ما نستطيع تسجيله بدرجة أكبر وأهم هو الإجراءات التي يوصي بها هانتنغتون لمواجهة هذا الآخر. وهنا مكنم التحدي الأساسي الذي تفصح عنه المقالة في أكثر من موضع منها وبأكثر من تعبير صريح وحتى تصل إلى صفحاتها الأخيرة فيتركز فيها جل التوصيات الموجهة للغرب لحماية نفسه.

٤- حوار الثقافات على صعيد نتائج خبرة دراسة «البعد الثقافي للشراكة المتوسطة الأوربية»

انطلقت هذه الدراسة من تحديد خريطة مكونات البعد الثقافي على ضوء الأسئلة التالية:

ماهو البعد الثقافي المعني؟ هل مجمل النشاط الإنساني الإبداعى؟ هل أسلوب حياة؟ هل الإطار الكلي الذي يحيط بالسياسة والاقتصاد والذي يتصل بالتاريخ والتراث والدين والقيم؟

ماهي المستويات التي يتجه إليها العمل الثقافي: الحكومات أم النخب المثقفة أم أجهزة الإعلام أم مؤسسات المجتمع المدني أم المواطن الفرد؟ وهل تقوم المنظمة فقط بهذا العمل أم تقوم بالتنسيق مع حكومات الدول الإسلامية ومع تنظيمات الجاليات المسلمة.

ما الغاية النهائية من إدارة البعد الثقافي: المساعدة في إدارة الجاليات المسلمة لما تواجهه من تحديات؟ أم إدارة حوار ثقافى مع الآخر (تشارك فيه

الجاليات المسلمة أيضاً) وما إمكانياته وفعالياته وقيوده في ظل أوضاع الخل الاقتصادي السياسي في موازين القوى بين طرفي العلاقة: المسلمون والغرب. وأخيراً ما العلاقة بين الثقافي وبين السياسي والاقتصادي في العلاقة بين الطرفين: بعبارة أخرى ما هي فرص التنمية الثقافية الإسلامية الفاعلة أمام الجاليات المسلمة في الغرب، وما هي فرص الحوار الثقافي الحقيقي أو «التثاقف» مع الأمم الأخرى وما هي نتائجها المرجوة.

وإذا كانت دراسة نماذج محددة ونتائجها الراهنة هي السبيل للإجابة على الأسئلة السابقة، وإذا كانت التقارير والمقالات والدراسات المتوافرة على شبكة المعلومات الحديثة تقدم جانباً من الصورة، فما لاشك فيه أن تقويم الواقع (مشاكله وإدارته) - على الساحة الأوروبية - أو الأمريكية يخرج عن إمكانات هذه الورقة إلا أنه يمكن الاجتزاء والانتقاء والإحالة إلى خبرة دراسة أحد نماذج التفاعلات الثقافية وهو نموذج البعد الثقافي للشراكة المتوسطية - الأوروبية (١٩٩٥-١٩٩٧) والتي تقدمها دراستان تفصيليتان عن هذا النموذج وإطاره السياسي<sup>١</sup>.

يحوى هذا النموذج الكثير من الدلالات بالنسبة لرؤية الطرف الأوروبي (الرسمي وشبه الرسمي) لأبعاد وآفاق ما يسمى حوار ثقافي أو حوار بين الثقافات كشرط لدفع تعاون سياسي واقتصادي أو تعاون استراتيجي بين جانبي المتوسط يقع في صميمه أيضاً وضع الجاليات المسلمة في الغرب، على أساس أن الفهم المتبادل الناتج عن «تداخل الثقافات» لا بد وأن ينطلق من استبعاد الدين وتخطي التاريخ والتوفيق بين معطيات المصالح الراهنة.

وبدون الدخول في تفاصيل أبعاد الرؤيتين المتقابلتين يكفي هنا - وبفرض قبول إمكانية حوار ثقافي أن نطرح السؤالين التاليين:

هل ماهو قائم على الصعيد المؤسسي هو من قبيل الحوار؟ وهل هو سبيل لدفع التعاون السياسي الاقتصادي المتوسطي لصالح العرب في شمال المتوسط وجنوبه؟

وبصدد السؤال الأول أود أن أحيل إلى التقييم الذي قدمه السفير «هاني خلاف» لمسار ومناهج معالجة مايسمى حوار الحضارات أو الثقافات. وتتلخص هذه الرؤية فيما يلي:<sup>٢</sup>

من ناحية: لا يوجد تحت عنوان «حوار الحضارات أو الثقافات» الذي يعد بمثابة موضة فكرية، أبعد من الدعاية المسطحة فيما يشبه المونولوج. ولا ينبغي أن يقتصر الحوار الحقيقي على مجالس يؤمها رجال الدين المسيحي وعلماء الإسلام لاستعراض وجوه التسامح في الديانتين، كما لا ينبغي أن يقتصر على مناظرات أكاديمية تكشف مدى سبق كل من الثقافتين العربية - الإسلامية والغربية.

ومن ناحية أخرى: ينبغي أن يتصدى الحوار لرصد تحليل نوعية الصور المرسومة عن الشعوب وحضاراتها في أذهان الآخرين وإمكانات تطوير هذه الصور ثم طرح الصور البديلة. وحيث أن الحوار ليس حواراً سياسياً بين أطراف ذات مصالح متعارضة فهو يجب أن يشمل رؤية كل منا للآخر كما تبدو في الآداب والفنون والإعلام والدعاية ومقررات الدراسة.

ومن ناحية ثالثة: لا ينبغي أن يستخدم الحوار كمدخل لإذابة الفوارق والخصوصيات الذاتية لأي من أطرافه، ولا لعولمة ثقافة ما أو تعديل الأنساق القيمية للآخرين بما يتفق ومعايير أنساق هذه الثقافة. لأن الهدف من الحوار ليس إدماج الثقافات ولكن تعويد الشعوب والمؤسسات على احترام الاختلاف وكيفية التعايش رغم الاختلاف.

أما بصدد السؤال الثاني: فلا بد وأن أ طرح التصور الذاتي التالي:<sup>٢</sup>  
 وهو ينطلق من أن الخلل في ميزان القوى الاقتصادية والسياسية بين طرفين لا يسمح بإمكانية حوار ثقافي بمعناه الحقيقي أي الحوار الذي يؤدي ليس إلى تحسين صورتها لدى الآخر فقط ولكن أن نصل إلى عرض صورة الآخر في ذهننا. ومن ناحية أخرى: فإن الخبرة التاريخية تبين كيف أن الأداة الثقافية - بأوسع معانيها - كان لها وزنها بين أدوات الغرب الأخرى في إدارة صراعه مع المسلمين في القرون الأخيرة، أي منذ أن بدأ منحنى القوة الإسلامية في الهبوط فإن خبرة التاريخ الحديث تبين كيف استغلت القوى الغربية العامل الثقافي بأوسع معانيه لتحقيق أهداف سياسية لم تكن تقدر الأدوات التقليدية على تحقيقها بمفردها.

بل كانت الأهداف الثقافية لا تفتقر - لدى الغرب - عن أهدافه السياسية تجاه العالم الإسلامي. فلم تكن السيطرة على الأرض والثروات هي الغاية فقط ولكن السيطرة أيضاً على النموذج الثقافي الفكري بل واستبداله.

ولذا فإن الوضع الراهن - الذي يشهد - بمبادرة غربية أو بمبادرة تغريبية فورية الحديث عن حوار ثقافات وحضارات وأديان - ليس إلا حلقة من حلقات سابقة. وتشهد هذه الحلقة قمة الأزمة الفكرية في مجتمعاتنا نظراً لهذا الخضم الهائل من اختلالات ميزان القوى لغير صالحنا، والذي يحيط بمضمون محدد ومعنى محدد للحوار الثقافي في ذهن المبادرين بالدعوة، وذلك في وقت يتعرض فيه البعد الثقافي الحضاري العقدي لأمتنا لأخطر موجات التحدي والتي تستوجب بالضرورة الاستجابة المناسبة لتدعيم الثقافة الإسلامية للشعوب الإسلامية في كل مكان، ليس في الدول الإسلامية فقط ولكن في الأوطان الجديدة التي هاجر إليها البعض. ولهذا لا ترى الورقة انفصلاً بين

مستويات ثلاثة للعمل الثقافي الإسلامي في داخل الدول الإسلامية ذاتها التي تجتاحها وتخرقها موجات العولمة الثقافية، وبالنسبة للجاليات المسلمة في الغرب، ونحو المجتمعات والجماعات الغربية المختلفة.

٥- خلاصة القول: إن لم يكن حوار الحضارات بالمفهوم الغربي فماذا إذن؟ إذا كانت دلالات النموذجين السابقين تبين رؤية البحث ومنطلقه الرفض لشيوع الدعوة إلى «حوار الحضارات» نظراً لتراكم الأدلة على أن العكس هو الصحيح فإن ذلك لا يعنى أن البحث بتبنى منطلق «الصراع» بالمفهوم الغربي وهنا أود التوقف عند الملاحظات الثلاثة التالية:

**الملاحظة الأولى:** إن التصور الإسلامي لا يكرس «الصراع» كقانون تاريخي مطلق كما تقدمه المدرسة الواقعية بروافدها المختلفة ومنها فكر هانتجتون (الذي لم ينقض استمرار دور الدول / الأمم). ولكن الصراع في التصور الإسلامي بمعنى التدافع ليس إلا سنة واحدة من سنن الاجتماع البشري إلى جانب سنن الله الأخرى، كما أن له منطقه المختلف عن مفاهيم الصراع الأخرى ولذا فإن الجهاد في معناه الواسع ليس صراعاً مع الآخر للقضاء عليه ولكن أداة الدعوة ونشرها نحو هذا الآخر، ومن ثم فهو أحد أدواته حيث أداة التعاون السلمي تظهر إلى جانبه ولكل من الأدوات ضوابطهما وشروطهما وليست أحدهما بديلة مطلقة للأخرى. ولذا فإن القول إن أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم في التصور الإسلامي هو الحرب أو الإسلام ليس قولاً منضبطاً، ولكن القول الأفضل هو متى تكون الحرب ومتى يكون السلام؟ هكذا يجب أن نقرأ المدارس والاتجاهات الفقهية المختلفة حول هذا الموضوع بحثاً عن إجابة هذا السؤال الأخير وهو السؤال الذي يحتل في التصور الإسلامي مكانة السؤال في المنظور الغربي حول الصراع كمحرك بين من وعلى ماذا؟

ومن ناحية أخرى فإن هذا الصراع - في صورته العسكرية أو السلمية - ليس لتأكيد هيمنة قوم على قوم أو ثقافة على ثقافة، ولكن لتحقيق أهداف الدعوة والرسالة باعتبارها رسالة للعالمين ليس بالإكراه والقسر والإجبار للشعوب والأمم، وعلى العكس فإن منطق صدام الحضارات في فكر هانتنغتون يعكس كل منطق التناقض بين عالمية الإسلام وبين هيمنة الحضارة الغربية (أو عولمة النموذج الحضاري الغربي) حيث أنه أي فكر هانتنغتون يعكس تكريساً لهذه الهيمنة وكيفية استمرار قوتها بأساليب إكراهية قسرية إجبارية أفاض في تحديدها في نهاية مقالته.

**الملاحظة الثانية:** لماذا لا نقول إذن أن مفهومنا - من الدائرة الإسلامية عن نمط العلاقة بين الحضارات هو «تعارف الحضارات» وأنا هنا أستخدم ذلك المصطلح الذي قدمه بعض الأساتذة المفكرين مثل أ. زكي الميلاد<sup>٤</sup>. وكذلك بعض الأساتذة الأكاديميين مثل د. سيف الدين عبد الفتاح<sup>٥</sup>.

وإذا كان لا بد وأن نسجل أن المفهوم الإسلامي عن حوار الحضارات<sup>٦</sup> ينبني على رؤية الأصول (قرأناً وسنة) ويعكس الأسس المعرفية للرؤية الإسلامية، ومن ثم يختلف في جوهره عن المفهوم الغربي عن الحوار - الثقافي أو الحضاري، كما لا بد وأنه يختلف في غاياته ودوافعه - إلا أن استخدام هذا المصطلح «الحوار» من داخل الدائرة الإسلامية وفي ظلال العولمة إنما يضعنا في نطاق الدائرة الاعتذارية الدفاعية عن الإسلام والمسلمين، في حين أن مفهوم التعارف، في إطار عالمية الإسلام وطبيعة حضارته والسنن التي تحكم العلاقة بينها وبين غيرها من الحضارات سواء في مرحلة شهود هذه الحضارة الإسلامية أو أقولها وضعفها، لأنها السنن التي لا تقوم على إبراز أثر العوامل المادية فقط ولكن العوامل غير المادية من قيم وأخلاق.

ومن ثم فإن استخدام «تعارف الحضارات» وليس حوارها أو صراعاها يمثل استجابة «إيجابية» وليس مجرد رد فعل لما أثارته أطروحات «صراع الحضارات»، تلك الأطروحات التي جاءت من خارج الدائرة الإسلامية تعبيراً عن الاهتمامات الفكرية والعملية في الغرب (كما سبق التوضيح في نموذجي القراءة والخبرة) في حين أن الرؤية الإسلامية - على مستوى المعرفة والفكر - أسبق إلى تقديم طرح آخر، كما أن الواقع الإسلامي في ظل موقعه من توازنات القوى العالمية، لابد وأن تطرح السؤال التالي: هل يمكن للغرب أن يدخل في حوار حضاري مع حضارات غير متكافئة معه من الناحية المادية وهو المحكوم دائماً باعتباريات توازن القوى المادية؟ حتى أن «هانتجتون» حين يذكر الحضارات والأديان فلم يقدمها إلا في إطار الصراع والذي يعكس كل دلالات هيمنة الغرب المادية - كما سبق التوضيح في نتائج نموذج قراءتنا لفكره - كذلك وإذا كانت أوروبا - في توجهها المتوسطي - قد طرحت الدعوة لحوار ثقافات، ألا أنه ليس هناك من الأدلة في واقع السياسات الأوروبية والغربية الرئيسة - خاصة عن أن حوار الثقافات هو الأساس في تشكيل رؤية هذا الجزء من العالم، ولا أن ذلك على ذلك من مضمون ومحوى «الحوار» حول قضايا المياه، الطفر والأسر والبيئة والأقليات وذلك في المحافل الدولية الرسمية المنعقدة، فزاع إدارة هذه المجالات في عصر العولمة.

**الملاحظة الثالثة:** بعدد من الدلائل المقترحة والمضامين المطلوب توافرها عند المشاركة في دوائر ما يسمى الآن «حوار الحضارات»، وفيما يلي يقدم بعض المقترحات بالاتجاهات الكبرى التي تم تقديمها في ملتقيين من ملتقيات منظميتين من أهم المنظمات الرسمية التي تهتم بالعلاقة مع الآخر. ومن ثم يقع الآن موضوع حوار الحضارات والثقافات في صميم اهتماماتها المتنوعة وهما

المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في مصر، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيكو) إحدى هيئات منظمة المؤتمر الإسلامي<sup>٧</sup>. وتتخصص المقترحات، والاتجاهات الكبرى في المجموعات التالية:

## ١- حول الآليات والقدرات:

١-١- الحاجة للأدوار المتكاملة والمتناسقة - وليس المتوازية بين أدوار الأجهزة الرسمية الجماعية أو القومية، وبين المنظمات والهيئات الإسلامية غير الرسمية، وبين مفكري وعلماء الأمة. بعبارة أخرى هناك ضرورة للتنسيق والتكامل بين العلاقات الرسمية، والعلاقات عبر القومية الجماعية والجهود الفردية أو الجماعية للفكرة في المجال الثقافي.

فعلى سبيل المثال: تسجيع إقامة الاتحادات بين المراكز والجمعيات الإسلامية في دول أوربا، وتنسيق الاتصال بينها وبين الحكومات والأجهزة الرسمية وغير الرسمية الإسلامية التي يمكن أن تمدّها بالدعم، إيجاد آليات لدعم أنشطة اتحادات الجاليات المسلمة ومساندة مطالبها الثقافية في مجتمعاتها الجديدة

التواجد في الملتقيات العالمية أو الإقليمية أو عبر الإقليمية الرسمية وغير الرسمية التي نهتم بوضع الموثيق العالمية الراهنة أو الإقليمية الخاصة بقضايا هامة مثل حقوق الإنسان والمرأة، والأقليات، وقوانين تنظيم الهجرة في أوربا وجميعها تمس مباشرة أوضاع الجاليات المسلمة في الغرب أو صورة الغرب عن الإسلام أو الأوضاع في الدول الإسلامية ذاتها.

الانتباه إلى قنوات وآليات - غير رسمية - قد تمارس تأثيرات سياسية هامة من خلال آليات ثقافية شديدة الخطورة. مثلا المعرض الدولي للثقافات في



ديزني لاند خلال صيف ٩٩ وكيف ثارت قضية القدس في الجناح الإسرائيلي وكيف كان فعل الجماعات العربية والإسلامية الأمريكية المضاد وكيف كان خذلان «الرسمي» لهذه الجماعات الرسمية.

مراقبة وملاحظة وتقييم موجات الأزمات الثقافية الإسلامية التي تندلع في الدول الإسلامية التي يصبح لها ردود فعل كبيرة في الغرب بل والتي يوظفها الغرب ضد الإسلام والمسلمين ويكون لها ردود فعل بالنسبة لمسلمي الغرب مثلاً: عقب أزمة سلمان رشدي الشهيرة والتي تلتها أزمة (تسليمة نسرين) ثارت خلال العام الماضي والحالي ثلاث أزمات في لبنان (أنشودة مارسيل خليفة)، وفي الكويت (سجن د. البغدادي الأستاذ الجامعي بعد حملة عليه بسبب أحد مؤلفاته) وفي مصر (نشر كتاب وليمة أعشاب البحر).

الاهتمام بمظاهر التعصب وانتهاكات حقوق الإنسان لأفراد أو مجموعات من الجاليات المسلمة في الغرب وخاصة المتصلة بالحقوق الدينية والثقافية (مثلاً أزمة الحجاب في فرنسا منذ عدة أعوام، وغيرها مما يمكن رصده تراكمياً). الاعتراض على عملية التدمير المنظمة لمعالم الوجود الحضاري الإسلامي في البلقان (في البوسنة ثم في كوسوفا).

٢-١- توسيع دائرة ونطاق الثقافي موضع الاهتمام. فلا يقتصر على الأنشطة ذات الطبيعة الثقافية البحتة ولكن يجب فتح قنوات - التأثير والتأثر - مع - أجهزة ذات أنشطة أخرى سياسية أو اقتصادية تستدعي بالضرورة البعد الثقافي والتي نحن في أمس الحاجة لتقديم رؤية إسلامية اجتهادية معاصرة حولها. فأجهزة التعليم والتربية، ومراكز البحوث ووسائل الإعلام ليست القنوات الوحيدة للعمل الثقافي في زمن تقاطع فيه الثقافي مع السياسي والاقتصادي من الداخل والخارج فعلى سبيل المثال:

تنظيمات حقوق الإنسان، والمرأة، يجب أن تصبح طرفاً مستهدفاً. بعبارة أخرى يجب عدم الاقتصار على قنوات الحركة المباشرة للفعل الثقافي في الغرب.

٣-١- تعد المنظمة الجهاز الرسمي الجماعي للعمل الثقافي الإسلامي وهناك فرص وإمكانات من فتح القنوات مع المنظمات المناظرة أو الشبيهة على أصعدة تجارب الاندماج أو التضامن الغربية، مثل الاتحاد الأوروبي، مجلس أوربا، فإن بعضاً من أنشطة هذه المنظمات تمس أوضاع الجاليات المسلمة في أوربا وأوضاع الدول الإسلامية، وعلى نحو لم يعد فيه الفصل قائماً بين الثقافي وبين السياسي الاقتصادي. ويعد البعد الثقافي الاجتماعي في الشراكة الأوروبية المتوسطية كأحد أبعاد ثلاثة لهذا المشروع الاستراتيجي دلالة واضحة على ذلك.

٤-١- أهمية التنسيق مع أجهزة إسلامية نوعية رسمية أو غير رسمية: مثل رابطة العالم الإسلامي، رابطة الجامعات الإسلامية وخاصة حول الأنشطة المتقاطعة مع اهتمامات الإيسيسكو.

٥-١- ومع الأخذ في الاعتبار الجدال الدائر حول الآثار المختلفة لشبكة المعلومات العالمية (انترنت) وخاصة في المجال الثقافي بعناصره المختلفة، ومع الأخذ في الاعتبار محدودية حجم مساهمة المسلمين في هذه الشبكة<sup>٨</sup>، فإنه لا يمكن إنكار أن العملة ليس لها الوجه سلبي واحد ولكن هناك وجه آخر يحمل فرصاً وإمكانات. ومن ثم لا بد وأن تنشط الإيسيسكو لدعم موقعها على الإنترنت وجعله سبيلاً من أهم سبل التواصل الثقافي المعاصر بين أبناء الأمة. ومما لا شك فيه أن تواصل الجاليات المسلمة في الغرب مع الأوطان الأم وغيرها من الأوطان الإسلامية عبر هذه الشبكات من أهم سبل هذا التواصل. ولذا يحتاج

هذا السبيل دعماً خاصاً وتخطيطاً علمياً مثل الاهتمام، بصفة خاصة بجيل الشباب وتصميم قنوات للتواصل فيما بينهم حول فكرة الأمة والتضامن الإسلامي، وتشجيع خلق رأي عام إسلامي حول قضايا الأمة، وتفعيل سبيل التضامن الفعلي في أنشطة متنوعة فكرية وثقافية، وتوفير قواعد المعلومات عن مجالات مختلفة في نطاق الاهتمام المتبادل بين المسلمين مثل المؤتمرات والندوات والإصدارات الجديدة، والأحداث الثقافية الهامة.

إن الإنترنت يمكنه - إذا أحسن التخطيط لتوظيفه - أن يساعد في التغلب على «التجزئة» وعواقب الحدود القومية، وأن يمثل موقع الإيسيسكو عليه ساحة أساسية لتقديم كثير من الخدمات التي لا غنى عنها لتنفيذ أهداف الاستراتيجية الثقافية الإسلامية بفراديها الخاص بالتعاون الثقافي بين الدول الإسلامية، والخاص بالعمل الثقافي الإسلامي في الغرب. وهي الأهداف التي يعوق دون فعاليتها تحقيقها مبدأ السيادة القومية وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول الأعضاء وغير الأعضاء.

## ٢- حول اتجاهات المضمون وقضاياها

٢-١- التأكيد على أن الجاليات المسلمة في الغرب جزء من الأمة الإسلامية. وهناك حاجة لتأصيل واضح وتجديدي لهذا الوضع: لا يغفل بالطبع حقيقة وجود هذا الجزء من الأمة بين شعوب غير مسلمة غربية، ولكن يحرص في نفس الوقت على تأكيد الروابط بين هذا الجزء من الأمة والأجزاء الأخرى، التي تأخذ الآن شكل الدول الإسلامية (أو شكل جاليات أو أقليات مسلمة في أرجاء أخرى من العالم). وهذه الروابط تبادلية وذات اتجاهين وليس اتجاه واحد: فإذا كانت الجاليات المسلمة في الغرب تتطلب أنماطاً متنوعة من النصرة فإنها بدورها

تمثل قاعدة أساسية وركناً أساسياً في الغرب يمكن أن يساهم في تحقيق بعض أهداف العمل الثقافي الإسلامي في الغرب في مواجهة الغرب.

وإذا ما استطاعت هذه الجاليات النجاح في إدارة أنماط التحديات المختلفة التي تواجهها (والتي سبق تحديدها في المستوى الثاني من الورقة)، فإنها ستصبح رصيذاً فاعلاً للإسلام في الغرب، ولقضايا الأمة بصفة عامة ومن ثم فهناك حاجة للاهتمام بهذا المجال التأصيلي الفقهي الفكري الذي لا بد وأن ينطلق من دعائم الرؤية الإسلامية. عن العلاقة بين الإسلام، والوطن، والقومية، وعن وضع المسلم في ديار غير إسلامية وهو التأصيل الذي يقع في قلبه أو ينبني عليه «فقه الأقليات المسلمة المعاصرة».

ولعل من أهم الأمور المتصلة بما سبق طرحه - والتي يجدر التنبيه إليها هو ضرورة التصدي لشيوع مصطلح «الدياسبورا» الإسلامية في وثائق غربية وفي أدبيات غربية كناية عن الجاليات المسلمة في العالم والتي جرت الأدبيات العربية على وصفها بالأقليات المسلمة.

٢-٢- عدم اقتصار منظومة العمل الثقافي على المجالات القائمة فقط: تعليم اللغة العربية، الدين الإسلامي المعمار الإسلامي، الفنون الإسلامية، ولكن يجب أن تمتد أيضاً إلى مجالات وقضايا ذات أبعاد ثقافية واضحة: حقوق الإنسان، حقوق الأقليات واللجئين، حقوق المرأة، الحوار الثقافي والحضاري، الحوار الإسلامي المسيحي، التسامح والتعددية، قضايا الفكر والإبداع بين فكرة الحرية وبين الضوابط.. وغيرها.

٢-٣- إذا كانت الرؤية الإسلامية لا تنطلق من لغة «صراع» ولكن من لغة «تعارف»، ولا تسعى نحو «تنميط» ولكن تقوم على سنة التنوع، وإذا كانت الرسالة الإسلامية دعوة للعالمين: لا إكراه ولا إجبار فيها إلا أنها أيضاً ليست

اعتذارية، تبريرية، دفاعية.

ومن ثم فإذا كان التحليل السابق في أجزاء الورقة يثير علامات الاستفهام حول مغزى الدعوات من أجل الحوار الثقافي - الحضاري، حوار الأديان كصينغ «للتعاون الثقافي مع الغرب»، فهو أيضاً لا يتبنى أسانيد الأطروحات السائدة عن «الصراع الثقافي، الحضاري، صراع الأديان». والتي تنعكس على علاقات الدول الإسلامية بالغرب بقدر ما تنعكس على علاقة الجاليات المسلمة مع أوطانها الجديدة. إن التحليل في هذه الورقة إنما يسعى للتأكيد على بعض الأمور وهي: من ناحية: تعزيز التعاون حول «حوار ثقافي» بشروط ومضامين تجعله سبيلاً للتعارف الحضاري الحقيقي، ومن ثم تنأى به أن يكون سبيلاً لتمكين ثقافي لطرف على طرف آخر أو أن يكون قناة للاعتذار والدفاع والتبرير في مواجهة «التهامات» المتعددة للإسلام والمسلمين سواء في أورها ذاتها أو خارجها.

من ناحية أخرى: يقدم رموز الفكر الإسلامي المعاصر أطروحات متكاملة حول «البعد الثقافي» فمن المقاربة بين القيم الإسلامية والقيم الغربية<sup>٩</sup> إلى تقديم الرؤية عن الدلالات الثقافية المعاصرة في إطارها السياسي الراهن<sup>١٠</sup>، إلى تحليل العلاقة بين العولمة والهوية ودور الأديان، إلى البحث في الأبعاد الثقافية السلوكية للمسلمين «الأقليات» في ظل ضغوطات العولمة ومابعد الحداثة<sup>١١</sup>، إلى الحديث عن حقوق الإنسان في الإسلام كضرورات وليس مجرد حقوق<sup>١٢</sup>، إلى التمييز بين العالمية والعولمة ومن ثم العلاقة بين الإسلام والعولمة.

هذه ليست إلا نماذج على سبيل المثال وليس الحصر وهي تعني، في نظري، نماذج على «المبادأة» الثقافية وليس «الاعتذار» الثقافي، نماذج تدفع للتقدم نحو صياغة رؤية إسلامية وتشارك في هذه الصياغة.

فإذا كان الجميع يتفقون على أن هناك أزمة عالمية ذات بعد قيمي - ثقافي واضح الدلالة يستوجب مراجعة المنظورات: فإن الإسلام قادر على أن يقدم رؤية تساهم في تقنين الرؤية الجاري صياغتها للعالم وخاصة حول أوضاع الأقليات، ومنها المسلمة في العالم.

بعبارة أخيرة نحن في حاجة لخطاب غير اعتذاري، غير دفاعي، نحن في حاجة لخطاب ينطلق من الذات الإسلامية وخصائصها «وبمبادرة» تجاه الآخر وذلك حتى يتحقق التوازن في الرؤية الذي هو أساس الفاعلية.

وإذا كانت اليونسكو أعدت لأن يكون عام ٢٠٠٠ عام «ثقافة السلام» فلا بد وأن يكون الطرح الإسلامي «لمفهوم» السلام حاضراً وفاعلاً ومؤثراً، وإذا كانت مفاهيم «ثقافة التسامح»، ثقافة قبول الآخر «يتم تداولها في محافل «الحوارات الثقافية» فإن الطرح الإسلامي لها يجب أن يكون حاضراً وفاعلاً ومؤثراً، وإذا كانت ندوات وحوارات «الإسلام والغرب» تتعدد في تلاق وتقاطع حول أمور منهجية ومضمونية شتى فيجب أن تكون الرؤية الإسلامية حاضرة وفاعلة ومؤثرة وإذا، وإذا.. الخ.

إن المطلوب «المبادرة الثقافية» عند تخطيط رؤية استراتيجية للعمل الثقافي الإسلامي في الغرب وذلك انطلاقاً من رؤية كلية عن وضع البعد الثقافي (بين أبعاد أخرى) في هجوم الآخر تجاهنا وعن وضع البعد الثقافي الإسلامي في مشروع النهوض الحضاري الإسلامي. فهذا البعد الثقافي الإسلامي - الذي تضعه وثائق الإيسيسكو في قلب هذا المشروع الحضاري - ليس منقطع الصلة بالأبعاد الأخرى: السياسية، الاقتصادية، العسكرية. وكذلك فإن مشاكل الدول الإسلامية الثقافية لا تنقطع أو تنفصل عن إمكانيات أو قيود العمل الثقافي الإسلامي لنصرة الجاليات المسلمة في الغرب أو عن العلاقة الثقافية مع الغرب. بعبارة أخرى: فإن الرؤية الاستراتيجية المطلوبة يجب أن تنطلق من عدة

أسس وتنبني على بعض الأسس الأخرى. فليس هناك حوار ثقافي حقيقي بين غير متكافئين ماديا، كما أن الحوار في ذاته ليس السبيل بمفرده لحل مشاكلنا مع الآخر أو لديه.

ومع ذلك، فانطلاقاً من وسطية الإسلام وانطلاقاً من رؤيته عن التعارف الحضاري فإن هذا التعارف الحضاري يمثل السبيل للتجديد الحضاري لدينا من ناحية ولمشاركة الفكر الإسلامي في عملية التجديد الحضاري العالمية من ناحية أخرى.

### الهوامش:

١- د. نادية محمود مصطفى: المشروع المتوسطي: الأبعاد السياسية (في) د. نادية محمود مصطفى (محرر) مصر ومشروعات النظام الإقليمي الجديد في المنطقة، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة ١٩٩٧.

د. نادية محمود مصطفى: البعد الثقافي للشراكة الأوروبية المتوسطية (في) د. سمعان بطرس فرج الله (محرر) أعمال ندوة مستقبل الترتيبات الإقليمية في منطقة الشرق الأوسط وتأثيراتها على الوطن العربي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٩٨.

٢- هاني خلاف: حوار الحضارات بين أوروبا والعالم العربي.. رؤية في مناهج المعالجة الأهرام ١٩٩٧/٤/٢٠.

٣- ينبني هذا التصور على نتائج بعض أجزاء مشروع العلاقات الدولية في الإسلام: انظر: د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهجي لدراسة التطور في وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي، مرجع سابق.

٤- انظر محاولة بناء هذا المفهوم في: زكي الميلاد: تعارف الحضارات، الكلمة، العدد (١٦) السنة الرابعة، صيف ١٩٩٧/١٤١٨ هـ - ص ١٩ - ٣٠.

٥- د. سيف الدين عبد الفتاح: حول تعارف الحضارات، ورقة مقدمة إلى ندوة «الإسلام والعولمة» كلية دار العلوم، جامعة القاهرة مايو ٢٠٠٠.

- كذلك انظر التناول المعرفي والمنهجي لمفهوم الحضارة والسنن، باعتبارهما من عناصر المدخل القيمي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام وذلك في العمل التجديدي

التالي.

د. سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم مدخل منهجي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف) مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، الجزء الثاني.

٦- انظر مثلاً: محمد خاتمي: مرجع سابق.

د. عبد العزيز التويجري: مرجع سابق.

د. فهمي هويدي: المسلمون وسيناريو الصراع بين الحضارات، المسلم المعاصر، السنة ١٧، العددان ٦٧، ٦٨، ١٤١٣ هـ / ١٩٩٣ م.

د. محمد عمارة: حضارة أم حضارات، المسلم المعاصر، السنة ١٩، العددان ٧٣، ٧٤. - أبحاث مؤتمر «المسلمون وحوار الحضارات في العالم المعاصر» الدورة العاشرة للمجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، الأردن ن يولية ١٩٩٥.

د. زينب عبد العزيز: أبجدية الحوار بين الحضارات، المسلم المعاصر، السنة ١٩، العددان ٧٣ - ٧٤.

٧- حول الفارق بين نموذجي العالمية والعولمة ومن ثم مدلولاته بالنسبة للاختلاف بين الحوار والتعارف في ظل موازين القوى الحالية انظر:

د. سيف الدين عبد الفتاح: (في) د. عبد الوهاب المسيري (محرر) إشكالية التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الجزء الثاني.

٨- نبيل شبيب: الشبكة العالمية ومستقبل المسلمين (في) أمتي في العالم (١٩٩٩)، مرجع سابق ص ٢٧٥ - ٣٠٠.

٩- Ali Mazrui: Islamic values and Western values, Foreign Affairs vo. 67, No 5, 1997.

١٠- طارق البشري: الإسلام والعصر: ملامح فكرية ومنهجية (في) طارق البشري: في المسألة الإسلامية المعاصرة، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق ١٩٩٦ ص ٤٧-٦١.

د. طارق البشري، مفهوم المعاصرة بين العالمين الغربي والإسلامي في طارق البشري في المسألة الإسلامية المعاصرة، ماهية المعاصرة، دار الشروق، ١٩٩٦، ص ٤٨-٦٥.

١١- Akbar Ahmed, Josting Donnan: Islam, Globalization and Postmodernity, routledge, London 1994.

١٢- د. محمد عمارة: حقوق الإنسان في الإسلام ضرورات لا حقوق، دار الشروق، ١٩٨٩.



# الفكر الإسلامي في العصر الوسيط

## من الغزالي إلى ابن تيمية (٢/٢)

الاستاذ الشيخ زكي الميلاد \*

### «ملخص»

العصور الوسطى تسمية أوروبية تعبّر عن فترة ركود وظلام توسطت بين الحضارة الرومانية القديمة والنهضة الصناعية الحديثة. وهذه العصور المظلمة في أوروبا كانت عصور الازدهار والتمدن في العالم الاسلامي. لكننا نستطيع أن نطلق اسم العصر الوسيط على العصر الذي تغيرت فيه اتجاهات العلوم والمعارف الاسلامية، وتحددت لها صياغات مختلفة عما كانت عليه قبل ذلك، وتكونت فيه مرجعيات فكرية تميزت بقدرتها على التأثير لقرون متتالية حتى عصرنا الراهن، ولا بدّ من دراسة الفكر الاسلامي في هذا العصر الوسيط لمعرفة عناصره المؤثرة وأسباب حضوره المتواصل. والغزالي وابن تيمية هما من أكثر المفكرين تأثيراً وحضوراً في منظومات الفكر السني خلال العصر الوسيط وحتى العصور اللاحقة.

من جهة الأرضيات وطبيعة الظروف والعوامل التاريخية والسياسية، التي ساهمت في إظهار الفروقات بين «الغزالي» و«ابن تيمية»، بالشكل الذي يفتح إمكانية المقارنة والمقاربة، المتعارضة والمتباينة بينهما، وبما يضع الخطاب الفكري لابن تيمية مقابلاً ومجادلاً لخطاب «الغزالي» الفكري فيتحدد بالأمور التالية:

أولاً: عاصر «الغزالي» الحروب الصليبية سنة ٤٩٠هـ / ١٠٩٥م، وعاصر «ابن تيمية» الغزو المغولي سنة ٦٥٦هـ / ١٢٦٠م. واختلفت المواقف بينهما بصورة شديدة التعارض. فالغزالي كان في عزله الاختيارية بنهج التصوف الذي سلكه، ولم يسجل له التاريخ موقفاً عملياً من تلك الحروب التي وضعت العالم الإسلامي أمام تحدٍ خطير، فلم يتخل عن عزله أو يصدر فتوى بالجهاد في مقاومة العدو الأجنبي. وقد ظلت هذه القضية يتساءل حولها الدارسون ومنهم المعاصرون أيضاً، وهناك من انتقد «الغزالي» على موقفه، وهناك من حاول التبرير له كالباحث الإيراني «عبد الحسين زرین كوب» حيث يقول «لماذا يلام الغزالي الذي لم يترك العزلة في فترة شروع الحروب الصليبية؟ فقد كانت كل حياته تلك السنوات جهاداً مع النفس، فلا يمكن نسيان جهاده مع نفسه بجهاد الغير فيسقط في العلائق التي خسرها منها»<sup>١</sup> أما الدكتور «البوطي» فيعتبر هذا الأمر من الأوهام التي ألصقت بالغزالي ظلماً، فبعد أن يصور تلك الحروب على أنها داخلية في دائرة الفروض الكفائية، يرى في «حراسة العقائد الإسلامية والتبصير بأحكام الشريعة الإسلامية، وحمايتها من العبث والدخيل، أيضاً من الفروض الكفائية التي لا يجوز إهمال القدر الأساسي منها. ولا يجوز إبطال فرض كفائي بمثله، فكيف عندما يكون الحارس لعقائد الإسلام ومبادئه، هو حجة الإسلام الغزالي»<sup>٢</sup> في المقابل سجل التاريخ لابن تيمية، مشاركة فاعلة في

مواجهة عودة التتر إلى بلاد الشام سنة ٧٠٠هـ، وأعلن الجهاد وحرص على المقاومة وبث الحماس في نفوس الناس وخاطب الحكام وأمراء الجيوش بضرورة التصدي والدفاع عن بلاد الإسلام.

ثانياً: عاصر الغزالي دولة السلاجقة في العصر العباسي، وارتبط بعلاقات وطيدة مع حكام عصره في خراسان وبغداد، وكان مقرباً منهم، خصوصاً بعد اختياره لمركز الأستاذية في مدرسة النظامية ببغداد، وكسب حمايتهم، واستفادوا منه في كسب شرعية مقاومة المعارضين لهم، وبالذات من كتبه «فضائح الباطنية» الذي وظف كوثيقة اتهام لغرض ممارسة القمع والبطش بالمعارضين من الجماعات الاسماعيلية الذين قويت شوكتهم آنذاك. وقد ظل «الغزالي» لآخر حياته مقرباً ومطيعاً للسلطين، وبعبارة الدكتور «فهيم جدعان» «ربط نفسه بسلطان عصره ملتزماً بأن يدافع عما يطلب إليه الدفاع عنه، ومتصدياً لما يأمره بالتصدي له»<sup>٣</sup> في حين عاصر «ابن تيمية» دولة المماليك (٦٤٨-٩٢٣هـ / ١٢٥٠-١٥١٧م)، التي شهدت صراعات سياسية متتالية بين الحكام، ونزاعات وخلافات أثرت على عدم استقرار الحياة العامة في مصر وبلاد الشام واضطراب الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، نتيجة عزلة حكام المماليك عن الناس، وبسبب غربتهم وعقدتهم كمملوكين، وعدم انتمائهم الواضح إلى الأمة، وارتباطهم الوثيق بالدين. وقد وجد بعض المؤرخين في هذا العهد ما يستوقف الاهتمام، حيث وصفه الباحث الانجليزي «دافيد أيلون» في كتابه «ظاهرة المماليك في الشرق الإسلامي» بأنه نظام فريد من نوعه، ولا تقع على ما يشبه في الحضارات القديمة. وبالعكس «الغزالي» لم يشتهر عن «ابن تيمية» ارتباطه بالسلطين أو تقربه لهم، بل كان مصادماً لسياساتهم الفكرية والدينية، ومتعارضاً مع العلماء والفقهاء المقربين منهم، وتعرض بسبب ذلك

للسجن والاعتقال والاضطهاد، ووصفت حياته بالمحنة.

ثالثاً: لقد ظل «الغزالي» متوافقاً ومندمجاً مع النظام الفكري والديني السائد في عصره، بل كان جزءاً أساسياً من ذلك النظام الفكري، مكوّناً له ومدافعاً عنه، ومعبراً عن ايديولوجية السلطان، ومضيقاً الشرعية عليها. بخلاف «ابن تيمية» الذي دخل في صراعات ومواجهات مع العلماء والفقهاء والمتصوفة في عصره، وتعرض للتحقيق والتفتيش والامتحان في عقيدته وأفكاره، واتهم بالخروج عن الاجماع ومخالفة السياسات الدينية السائدة في عصره. فمن قضية الرسالة الحموية سنة ٦٩٨هـ، التي أجاب فيها عن سؤال حول صفات الله تعالى، بما يخالف أهل الكلام في عصره فأنار حفيظتهم وتألّبوا عليه. إلى تعرضه لامتحان في معتقده سنة ٧٠٥هـ بمرسوم من السلطان يدعوه لحضور جلسة مع القضاة والفقهاء للتباحث والتحقيق في صحة وسلامة عقيدته، وعقده أكثر من مجلس. وطلبوا حضوره إلى مصرفي قضية أخرى حين ادعى عليه القاضي «ابن مخلوف» المالكي في أنه يثبت الصفات الخبرية بما يقتضي التجسيم، وانتهى به الأمر إلى السجن، وتكررت معه هذه المشكلة سنة ٧٠٧هـ. وهكذا في سنة ٧٢٠هـ حينما خرج عن إجماع المذاهب الأربعة في قضية الطلاق بالثلاث، والطلاق البدعي الذي يقع في حالة الحيض، والطلاق المعلق بشرط غير معتبر، وتعرض بسبب تمسكه برأيه في هذه القضية إلى محاكمة العلماء والفقهاء والقضاة وانتهت به إلى السجن. وقد ظل على هذه الحال في مخالفته للسياسات الفكرية والدينية إلى أن توفي في سجن القلعة بدمشق سنة ٧٢٧هـ لاشك أن هذه الوضعيات والسياقات واختلاف البيئات أثرت بصورة كبيرة في تكوينات الفكر والمعرفة ومناهج البحث والنظر بين «الغزالي» و«ابن تيمية» وأظهرت الفروقات بينهما، وتأثيراتهما على حركة واتجاهات المعارف والأفكار الإسلامية.

## ما بعد ابن تيمية

انقسمت دراسات المعاصرين عن «ابن تيمية» إلى اتجاهين منفصلين:  
الاتجاه الأول: الذي نظر إلى «ابن تيمية» في فكره الديني والعقائدي، إما من  
جهة الانتساب والارتباط بذلك الفكر وصاحبه، أو من جهة المخالفة  
والاعتراض.

الاتجاه الثاني: الذي نظر إلى «ابن تيمية» في فكره المنطقي والعقلي بعيداً عن  
مسألة الارتباط أو المخالفة.

الاتجاه الأول تكرر نتيجة أن الصياغة الحديثة لفكر «ابن تيمية» تحدت مع  
دعوة الشيخ «محمد بن عبد الوهاب» (١١١٥-١٢٠٦ هـ / ١٧٠٣-١٧٩٢ م)، التي  
ظهرت في نجد وسط الجزيرة العربية. وحسب «ألبرت حوراني» فإن تأثير «ابن  
تيمية» ظل كامناً حتى تصاعد الوعي به في القرن الثامن عشر مع حركة الشيخ  
محمد بن الوهاب<sup>١</sup>. ويميز هذه الحركة الدكتور «محمد البهي» في أنها «صانت  
آراء ابن تيمية، وعنيت بها في القرن الثامن عشر، بعد مدة أربعة قرون لم تلق  
فيها تلك الآراء - العناية الكبرى، التي لقيتها من جانب حركة الشيخ محمد بن  
عبد الوهاب، سواء من جانب الدعوة إليها والتمسك بها، أو من جانب الاعتراف  
بها رسمياً من بعض السلطات القائمة في البلاد الإسلامية. وبعد أن كانت - تلك  
الآراء - تعتبر أيام ابن تيمية نفسه، وبعده بقليل، في التقدير العام للمسلمين من  
العامّة وأرباب المذهب، نوعاً من الخروج في فهم الدين، أو نوعاً من الإلحاد»<sup>٢</sup>.  
فحركة الشيخ «بن عبد الوهاب» هي التي ورثت «ابن تيمية» وتعاملت مع أفكاره  
ومعارفه كما لو أنها وصية عليها، وأعادت الاعتبار لها، والدفاع عنها، والترويج  
الواسع لها، والتمسك بها كشرعية دينية وإيديولوجية. ومن المعروف أن  
القضية التي شكلت محور اهتمام دعوة «ابن عبد الوهاب»، هي قضية العقيدة

والتركيز على مفهوم التوحيد والشرك، بالشكل الذي يصفه الدكتور «البهي» بالمبالغة «في فهم معنى التوحيد، أو فهم معنى الشرك - حتى - سُمي دعاة هذه الحركة، حركتهم باسم التوحيد. وفي هذه المبالغة يكمن عامل الفرقة بينهم وبين بقية المسلمين، فبينما هم يرون أنفسهم موحدين أو أهل توحيد، ويرون غيرهم ممن لا يسلك سبيلهم في المبالغة مشركين»<sup>٦</sup> ولذلك يعتبر كتاب «التوحيد» للشيخ «ابن عبد الوهاب» من أبرز وأهم مؤلفاته، كما يعبر عن دعوته ونهجه.

ولأن هذه الدعوة نشأت في بيئة صحراوية غير متمدنة، ومنقطعة عن التواصل مع البيئات والحواسر الإسلامية التي شهدت تمدناً وازدهاراً حضارياً كبغداد والقاهرة وبلاد الشام وإيران، لذلك أولت الأهمية للجوانب الدينية، على حساب الجوانب العقلية في فكر «ابن تيمية» أما لعدم الحاجة إلى تلك الجوانب العقلية، أو لمقتضى الابتلاء بها. وإما لأنها دعوة للتدين الفطري البسيط، أو باعتبارها كرسست حالها لمقاومة البدع والخرافات والوثنيات على زعمها، وما يرتبط بالعقيدة والتوحيد والشرك حسب فهمها.

وتحول هذا المنحى إلى الفكر السلفي عموماً، الذي أصبح الشيخ «محمد بن عبد الوهاب» أحد حلقاته المرجعية، واكتفى بالفكر العقيدى لابن تيمية، وانفصل عن فكره المنطقي. وهي الظاهرة التي اعتبرها بعض الباحثين والكتاب منشأ الإشكالية والتأزم والجمود الذي أصاب الفكر السلفي، والمدخل النقدي على خطابه وبالذات في رؤيته من العقل والعقلانية. وعن هذه الإشكالية، يرى «محسن عبد الحميد» أن «ابن تيمية» لم يفهم «من قبل بعض المتأثرين بجوانب من منهجه، الذين جاءوا من بعده، من حفظة النصوص المتعصبين، فحذفوا من مناهج دراستهم وثقافتهم العلوم العقلية التي اعتمد عليها ابن تيمية في تطهير

الإسلام من المواقف اللاعقلانية البدعية، فقادوا أجيالاً بكاملها إلى معاداة المنطق والمواقف العقلانية، فانتهوا إلى جمود خطير في الثقافة وفي فهم الإسلام والتاريخ»<sup>٧</sup> أما الدكتور «ابو يعرب المرزوقي» فبعد أن يصف ماقام به «ابن تيمية» في خاتمة أطروحته للدكتوراه، بأنه ثورة عملية روحية، يضيف بعد ذلك منتقداً أولئك الذين جعلوا التركيز «في الإصلاح الروحي النظري مقصوراً على الوجه الموجب من عمل ابن تيمية، فأخلاه من أهم مافيه، أعني الثورة الفلسفية المؤسسة لإصلاحه.. ولم يبق من الإصلاح الذي سعى إليه ابن تيمية إلا وجهه السلفي الذي انقلب، من ثم، إلى ضده، فأصبح من ثورة على الواقعية النظرية المؤسسة للتواطؤ الموجب بين السلطان الروحي والسلطان الزماني، إلى نفي العقل باسم الدين. وإذا بالحركة التنويرية الروحية التي أنشأها تصبح أساساً لأكثر النظم ظلامية في العالم الإسلامي منذ النهضة»<sup>٨</sup>.

وفي نقد الدكتور «طه عبد الرحمن» يرى بأن الفكر السلفي لم يستثمر الفكر المنطقي لابن تيمية، لأن أصحاب هذا الفكر كما يقول: «لم يعقلوا كثيراً من منطقهم واكتفوا باجترار كلامه، فضلاً عن أنهم لم يكن لهم زاد منطقي حديث يسمح لهم بمعرفة مقدرة ابن تيمية في ذلك المجال والعطاء الذي أتى به»<sup>٩</sup>. ويقترب من هذا الرأي الدكتور «رشدي راشد» الذي ينتقد ما يصفه بالقراءة الأحادية لابن تيمية، فبعد اطلاعه على مصنفاته، وجدّه حسب قوله «إنه يعرف معرفة جادة ودقيقة المذاهب الفلسفية، ويعرف تقنياتها الداخلية في أحاديثه عن درء تعارض العقل والنقل وعن المنطق، ويتبين أنه يعرف بدقة آراء ثابت بن قرة وابن سينا وآراء كل الذين سبقوه، بينما الذين يتكلمون عنه لا يعرفون شيئاً عن ذلك ولا يستطيعون فهم هذه النصوص»<sup>١٠</sup>.

الاتجاه الثاني، الذي وجد في النقد المنطقي لابن تيمية ما يستدعي الانتباه،

من حيث قيمته المعرفية، ونباهته النقدية، وإحاطته بالعلم. وأصحاب هذا الاتجاه في الغالب هم من الأكاديميين والمتخصصين، وبعضهم لا يرتبطون بصلة بالفكر العقيدى لابن تيمية. كما أن الرؤية ليست بذلك التوافق، فهناك من حاول المبالغة في تصوير الفكر المنطقي لابن تيمية، مثل الدكتور «طله عبد الرحمن» الذي اعتبر «ابن تيمية» ليس «منطقياً عادياً، بل كان منطقياً مجدداً، إذ نازع في كثير من الأصول المقررة في منطق أرسطو واجتهد في وضع منطق جديد، هو إلى التداول اليومي أقرب منه إلى اللغة الفلسفية المجردة.. وأتى بنظرات في المنطق تستحق أن نقف عندها، ونعطيها حقها من التحليل. إن عطاءه في المنطق أكثر تجديداً من كل عطاءات المناطق الذين تقدموه، بما فهم كبار الفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا، لأن هؤلاء ظلوا جميعاً حبيسي أصول أرسطو، وما جاؤوا به من جديد بقي متمسكاً بهذه الأصول، في حين أن ابن تيمية حاول أن يضع أصولاً لمنطق جديد يستبدلها مكان الأصول التي اعتمدها أرسطو.. وأن منطقاً منطق عملي تجريبي حي، لا منطق صوري جامد كمنطق أرسطو»<sup>١١</sup>. وهناك من شكك أو قلل في ذلك النقد المنطقي لابن تيمية، كالدكتور «عبد الله العروي» وانتقد بعض الدارسين الذين يحلو لهم كما يقول: «أن يقارنوا جزئيات مأخوذة من التأليف الإسلامي بأخرى منتقاة من مؤلفات غربية بدون أدنى اعتبار للفارق الزمني. قال بعضهم إنه كان في الإمكان الانطلاق من ملاحظات ابن تيمية عن نواقص القياس الأرسطي لبناء منطق غير أرسطي. وهذه دعوة مجردة إذ لا يوجد أي دليل مقنع على أنه احتمال واقعي»<sup>١٢</sup>. ويقرب «العروي» رأيه بحالة مماثلة في الفكر الغربي، تشابه ذلك الانطباع الذي تشكل في الفكر الإسلامي، على حدّ زعمه، فالنقد الذي قدمه «باسكال» لمنهجية «ديكارت» في زمنه قال «البعض إنه كان على أبواب ابداع



منطق جديد لا ديكارتي ولا أرسطي، لكنه قول أدباء ونقاد لا قول أخصائيين في المنطق ومنهجية العلوم»<sup>١٣</sup>.

في المقابل هناك مَنْ صور «ابن تيمية» وكأنه قد أطاح بالمنطق وهزمه وزعزع أركانه، كالشيخ «الندوي» الذي ينتقد «الغزالي» لأنه لم يتمكن من صون مؤلفاته من تأثير العلوم اليونانية، أما «ابن تيمية» حسب رأيه «فإنه رفع لواء الثورة على المنطق والفلسفة اليونانية، ولم يتفاهم معهما في أي حال. إنه ناقش مسائل ومقدمات المنطق والفلسفة المعترف بها، كناقذ بصير وصوفي خبير في كتابه الرد على المنطقيين، وتناولها بعملية جراحية، وزعزع أساسها بالكلية، ولم يترك موضوعاً إلا وثق به بسهامه الحادة»<sup>١٤</sup>.

وإذا بحثنا عن محاولات سعت إلى الجمع بين الجانب العقيدي والجانب المنطقي في فكر «ابن تيمية» فقد نجد ذلك في محاولة «أبو يعرب المرزوقي» في كتابه «إصلاح العقل في الفلسفة العربية» وحتى هذه المحاولة تغلب عليها الاهتمام بالجانب المنطقي، وذلك لمقتضيات البحث وطبيعة الموضوع.

### ملاحظات ونقد واستنتاجات

أولاً: ما يزال يظهر على الفكر الإسلامي المعاصر الانقسام في المنازع بين «الغزالي» و«ابن تيمية» فهناك من يرتبط بالغزالي وينتقد «ابن تيمية» وهكذا العكس. والخلفيات إما ترجع إلى نزاعات بين اتجاهات صوفية وأخرى سلفية، أو تتعلق بخلافات كلامية بين أشعرية وحنبلية.

ففي الوقت الذي يدافع فيه الدكتور «البوطي» عن «الغزالي» في كتابه «شخصيات استوقفتني» ويظهر تعلقه به، وحسب قوله «للإمام الغزالي مكانة جليلة في عقلي وقلبي، منذ أول عهدي بالسير في طريق المعرفة...»<sup>١٥</sup> ويواجه

المنتقدين له وبينعت ملاحظاتهم بالأوهام التي ألمصقت الغزالي ظلماً، كملاحظات (ابن صلاح والمازري وابن العربي والطرطوشي) ويرى في تلك الملاحظات أو الأوهام حسب وصفه بأنها «اتخذت ذريعة لنسف غيرها، لأتساءل بعد ذلك في عجب: أهو جهل ساق أصحابه إلى ماقد تورطوا فيه، أم هي حفيظة جرت أصحابها عمداً إلى وسيدة ظلم؟»<sup>١٦</sup>، في المقابل يوجه نقده لابن تيمية في كتابه «السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي» حيث حاول أن يظهر جوانب التناقض والاضطراب في فكره، فعن وصفه بالاضطراب يقول «لابد أن أقف بالقارئ على بعض ما ورد لابن تيمية رحمه الله من اضطراب أو كلام عجيب»<sup>١٧</sup>، ويصفه تارة بالوهم كقوله «أليس عجيباً أننا هنا نناقش هذا الوهم الذي علق بذهن ابن تيمية، بالمنهج ذاته الذي يعلمنا إياه ابن تيمية، في الوقت الذي يتخذ فيه ابن تيمية موقفه من الفلاسفة مدافعاً عن أوامهم، متبيناً لواحدة من أخطر ضلالاتهم»<sup>١٨</sup>.

ثانياً: إن الدراسات والكتابات حول «ابن تيمية» إما أن تنتصر له وترفع من شأنه، وتركز على مناقبه وإصلاحاته، وإما أن تنتقم منه وتقلل من شأنه، وتركز على أخطائه وصراعاته. وهي الإشكالية المعرفية والمنهجية التي تتكرر مع الفكر الإسلامي في النظر إلى تقييم شخصيات الماضين بوجه خاص. فاما مبالغة وأحادية في المناقب والفضائل، وإما أحادية في المثالب والمعايب. أصحاب الاتجاه الأول قد يرفضون النقد لابن تيمية من أي مصدر كان نتيجة المبالغة في الارتباط به، إما عن تقليد أو تأويل لذلك النقد، أو النظر له من زاوية النزاعات الفكرية أو التعصبيات المذهبية. وفي المقابل تجد من لا يريد أن يعترف لابن تيمية بأي فضيلة. وهذه الطريقة في النظر هي أقرب ما تكون إلى طريقة العوام، التي يفترض أن لا تكون طريقة العلماء، فهي تكرس التقليد

والجمود، وتعوّق التجديد والاجتهاد.

ثالثاً: ما قام به ابن تيمية من نقد ومراجعة للمعارف والأفكار في عصره، تداخلت فيه نزعة العلمية بنزعة النفسية بالشكل الذي أثار بعض الالتباسات على نقده لدرجة الاحتجاج عليه وعدم تقبله، فالحدود المعرفية والموضوعية في نقده لم تكن بذلك الواضحة. ولعل الصفة التي اتفق عليها الدارسون لابن تيمية بمن في ذلك الذين يتفقون مع فكره ونهجه، هي نزعة الحادة والقاسية. وهناك من حاول أن يبرر لهذه النزعة بتفسيرات مختلفة، لكنها غير مقنعة وليست في مكانها. فحين يتحدث الشيخ «الندوي» عن الأسباب التي دعت البعض إلى معارضة «ابن تيمية»، من هذه الأسباب ما يصفه بالسبب الطبيعي، إذ يقول: «إن السبب الطبيعي لمعارضته لدى كثير من المعاصرين خصيصة كانت في نفس شيخ الإسلام، تلك التي توجد عند كثير من أهل الفضل الذين يتميزون بذكاء غير عادي وسعة النظر وكثرة المعلومات، وأعني بها حدة الطبيعة، التي تبعثهم في بعض الأحيان على تناول بعض معاصريهم بالنقد اللاذع وإظهار جهلهم وغبائهم وقلة علمهم، وتخرج من أفواههم من شدة التأثر كلمات تجرح شعور أهل العلم من معاصريهم والمعجبين بهم تثبط همة تلاميذهم، الأمر الذي يبذر في قلوبهم بذور النفور والعداوة الدائمة، وذلك ما ينتج إصدار فتاوى الكفر والضلال عليهم، والمعارضة المستمرة والتربص لهم بالدوائر»<sup>١٩</sup>.

وفي نظر «محسن عبد الحميد» «إن مناقشات ابن تيمية وردوده، لاسيما على مفكري الإسلام على الرغم من اتزانها ومنهجتها الرصينة، لا تخلو من آثار ردود فعل تظهر عليها آثار هيجان وعصبية، وكان ذلك ناتجاً من ما كان يعاني من هموم المواجهة اليومية للخراب الحضاري في المجتمع الإسلامي من جهة

وضغط التيارات الدخيلة والمنحرفة والأقوال المدسوسة من جهة أخرى»<sup>٢٠</sup>. وقد أظهر الدكتور «البهي» تأثير هذه الحالة على النقد العلمي والموضوعي عند «ابن تيمية» في قوله: «إن ابن تيمية في عملية النقد، قد يستخدم بعض العبارات القاسية التي تسيء إلى حيدة العالم الفاضل.. وكان حاد المزاج، وحدة المزاج سرعان ما تنقل الخصومة والحكم من مجال الجدل العقلي أو الديني إلى مجال الأشخاص وحياتهم الخاصة، وما يدور في نفوسهم، أو يخلد في قلوبهم من عقيدة وإيمان»<sup>٢١</sup>.

رابعاً: إن الكتابات والمؤلفات التي اشتهر بها «ابن تيمية» تتوزع إلى اتجاهين أساسيين، مؤلفات تتصف بالنقد والنقض والاحتجاج ومؤلفات للفتاوى. في المؤلفات الأولى تعامل «ابن تيمية» مع المعارف والأفكار بمنطق المحارب، وكأنه في ساحة قتال، وميدان القلم في نظره أشد من ميدان السيف، ويصور بنفسه هذا المشهد بقوله: «وحيث أمر الله ورسوله بالإغلاظ على بغيه وعدوانه على الكتاب والسنة، فنحن مأمورون بمقابلته، لم نكن مأمورين أن نخاطبه بالتي هي أحسن»<sup>٢٢</sup> وقال عنه الحافظ «الذهبي» وهو من أصحابه «له حدة قوية تعتريه في البحث وكأنه ليث حرب»<sup>٢٣</sup> وهذا ما يفهم من عناوين بعض مؤلفاته الشهيرة، مثل كتاب «اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم» و«الصارم المسلول على شاتم الرسول» و«بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية» إلى غير ذلك من عناوين يظهر عليها الاحتجاج والسجال والنقد. أما كتب الفتاوى التي كثرت منها «ابن تيمية» واشتهر بها، وشكلت حضوراً كبيراً وفاعلاً في نسقه الفكري والديني، وأدخلها إلى مجال للعقائد والأصول والالهيات، وأصبحت هذه الفتاوى الأكثر تداولاً وتعميماً في الأوساط الدينية المعاصرة، وبالذات الأوساط التي تنتسب إلى فكره ونهجه. في حين أن

الفتاوى من طبيعتها لها خصوصية التعلق بشرائط المكان والزمان والحال، وبمكونات البيئة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. وينتقد «عبد الباسط ميرداس» طريقة التعاطي مع كتب الفتاوى لابن تيمية، بقوله: «كان للفتاوى الفقهية التي أدلى بها ابن تيمية أثر كبير، حيث أصبحت تستعمل لا كإنتاج ومجهود ديني خاضع للزمان والمكان والظروف الناتجة عنهما وعلاقتها بصاحب الفتوى، ولكنها أضحت أحياناً، عبارة عن فتاوى جاهزة، منشورة عدة نشرات، وموزعة بكثرة يمكن اقتناؤها بأكملها، غالباً بدون تحقيق ولا تعليق»<sup>٢٤</sup>.

خامساً: إن النقد والسجال الذي فتحه «ابن تيمية» على المعارف والأفكار، كان من نتائجه وإشكالياته اختلال العلاقة وتفككها واضطرابها بين العلوم التي تعامل معها «ابن تيمية» بطريقة الانتصار عليها والإطاحة بها. الوضع الذي نتج عنه الحد من نمو وتقدم تلك العلوم لدرجة التوقف أو الجمود. فتوقف علم الكلام ولم يتطور في براهينه العقلية، وأصبحت الفلسفة كفراً وإلحاداً يحرم التعامل معها، وسيطرت على المنطق مقولات من تمنطق فقد تزندق ومقولة «ابن تيمية» إن المنطق فطنة التكذيب بالحق والعناد والزندقة والنفاق. وهكذا أصبح حال العلوم الأخرى. هذا من جهة المعارف والأفكار. أما من جهة المذاهب والجماعات، فإن طريقة «ابن تيمية» في النقد قد كرس الخصومات والفروقات حيث فتح عليها الحرب بعناوين التبديع والتضليل والتكفير. فقد كان «ابن تيمية» كما قال عنه الدكتور «البوطي» يكفر خصومه لأدنى المواقف الاجتهادية التي قد يخالفهم فيها»<sup>٢٥</sup>. ومن الأخطاء التي وقع فيها بعض الدارسين لابن تيمية محاولتهم التبرير والتأويل والدفاع عن طريقته في النقد والاحتجاج حتى لو كانت بتلك القسوة والحدية التي لا تحتمل أحياناً. وما يزال هذا النهج قائماً في

هذا العصر الذي لا يتناسب على الإطلاق مع ما يشهده العالم من دعوات للحوار بين المذاهب الإسلامية، أو الحوار الإسلامي - المسيحي، أو الحوار بين الأديان، أو الحوار بين الحضارات.

سادساً: لاشك في أهمية النقد الذي وجهه «ابن تيمية» إلى المنطق من حيث قيمته المعرفية والنقدية، وهو المجال الذي استوقف انتباه الدارسين إليه من خارج الأوساط الدينية. إلا أن هذا النقد كانت له ارتدادات عكسية لا علاقة لابن تيمية بها، وإنما لعصره، والعصور التي جاءت من بعده، حيث لم تكن بذلك النضج الفكري والمستوى العلمي الذي يستوعب مثل ذلك النقد ويبني عليه تراكمًا وتقدمًا عملياً. وهنا تظهر المفارقة البرهانية على تلك الحقيقة، ففي الوقت الذي يفتح بعض الغربيين على ذلك النقد ويوظف عندهم في تطوير المنطق ومناهج البحث ونظم التفكير، بعد اكتشاف عيوب المنطق الأرسطي ونواقصه وثغراته، والذي كان مهيمناً على الفكر الغربي إلى أواخر العصر الوسيط هناك، وكان لنقد علماء المسلمين ومنهم «ابن تيمية» أثر مهم في التعرف على تلك العيوب والثغرات، التي حرّضت الفكر الأوروبي على تجاوز المنطق الأرسطي الموغل في الفرضيات البديهية، والمحكوم بثنائية القيم الإطلاقية، والمغرق في الذهنيات النظرية، إلى اكتشاف المنطق التجريبي والعملي والنسبي الذي يربط العلم ومناهج التفكير بعالم الطبيعة، بعد أن كان مرتبطاً بعالم الذهن. ومن أبرز الغربيين الذين اطلعوا على نقد علماء المسلمين للمنطق اليوناني هو «روجر بيكون» (٦١١-٦٩٣هـ / ١٢١٤-١٢٩٤م) الذي تعلم اللغة العربية ودرس علوم المسلمين في أكسفورد، وكان يصرح علناً بأهمية تلك العلوم وبقيمتها في تكوين المعرفة. في المقابل تحول ذلك النقد في فكر المسلمين إلى ما يشبه الإطاحة بالمنطق والارتداد عليه، والتمسك بالعيوب والثغرات وإشاعتها

والاكْتفاء بها، وليس الانطلاق منها، والبناء عليها.

سابعاً: غالباً ما يصور «ابن تيمية» في علاقته بالشيعية والفكر الشيعي، من خلال هجومه ونقده الذي ورد في كتابه «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية» وليس كما ورد في بعض الدراسات بعنوان «الشيعة القدرية» رداً على العلامة الحلي «الحسن بن يوسف» (٦٤٨-٧٢٦هـ) في كتابه «منهاج الكرامة في معرفة الإمامة». لكن الذي لا يذكر ما أخذه «ابن تيمية» من اجتهادات الشيعة والفقهاء الشيعي، وهي الآراء التي اشتهر بها «ابن تيمية» وخرج بها عن إجماع المذاهب الأربعة في عصره، وتسببت له باحراجات سنة ٧٢٠هـ وصفت بالمحنة. وهي الآراء المعروفة بمسألة «الطلاق» كالطلاق بالثلاث، والطلاق البدعي، والطلاق المعلق. وقد أصدر السلطان في عصره بطلب من علماء المذاهب الأربعة، أمراً لابن تيمية بالامتناع عن الافتاء في قضايا الطلاق بما يخالف الاجماع عند المذاهب الأربعة، لكنه لم يتراجع عن تلك الآراء.

والملفت للنظر أن ليس هناك من أشار إلى مصدر تلك الآراء، لا أقل في حدود المصادر والمراجع التي رجعت إليها، سوى الدكتور «محمد البهي» في كتابه «الفكر الإسلامي في تطوره». مع أن جميع تلك المصادر قد تطرقت إلى تلك الآراء وتحدثت عنها باهتمام. وفي نظر الدكتور «البهي» إنه مهما قيل عن «ابن تيمية» «في معارضته الشيعة عامة، أمر لا يقلل من اعتباره للاستجداء الشيعي المعتدل، بل لا يحول دون استحسانه لبعض تخريجاتهم الفقهية، واتباعهم فيها، كما في مسألة الطلاق البدعي، أو الطلاق المعلق. فالطلاق البدعي هو الطلاق المنهي عنه كالطلاق في زمن الحيض، أو بلفظ الثلاث، فإنه لا يقع عند فقهاء الشيعة، وأخذ به ابن تيمية»<sup>٢٦</sup> وما يؤكد صحة ذلك، رواية تذكر في ترجمة حياة العلامة «الحلي» عن لقائه ومناقشته لابن تيمية في موسم الحج. تقول

الرواية: «إنه لما حج، اجتمع بابن تيمية في المسجد الحرام فتذكرا، فأعجب ابن تيمية بكلامه، فقال له: من تكون يا هذا؟ قال: الذي تسميه ابن المنجس. حيث سماه في منهاج السنة بابن المنجس، فحصل بينهما أنس ومباشرة»<sup>٢٧</sup>.

ثامناً: إذا كان «الغزالي» قد توصل بالفكر الإسلامي إلى أزمة وحيرة، وتراجع عن أفكاره وانتقد معارفه، ووجد في التصوف اليقين الذي بحث عنه، فإن «ابن تيمية» لم يستطع إخراج الفكر الإسلامي من تلك الأزمة والحيرة، فالنهج الذي رسخه وعرف فيما بعد بالسلفية، هذا النهج كان أقرب إلى النقل من العقل، ومن الحديث إلى الفقه، ومن التصلب والتشدد إلى المرونة والتسامح، وإلى الانغلاق والجمود من الانفتاح والاجتهاد. وكان يصعب عليه التواصل مع المعارف الحديثة ومنهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية. ويصور الدكتور «البهي» هذا النهج بأنه دعوة إلى الحياة الصحراوية، وليس دعوة إلى الإسلام الذي يساوق الحضارة الصناعية، ويساوق المستوى الرفيع في الحياة الإنسانية، ويساوق التقدمية في بناء الجماعة بناء سليماً<sup>٢٨</sup>. لذلك فإن هذا الفكر هو أقرب إلى البيئات البدوية والريفية من البيئات الحضرية أو المدنية، ويفتقد لمفهوم التمدن والتقدم والعمران، وهذا ما يفسر الاقتران الدائم الذي يتقصده «أبو يعرب المرزوقي» في كتاباته بين «ابن تيمية» و«ابن خلدون». ومن هذا الفكر تولدت ظاهرة طالبان في أفغانستان وجماعات العنف والنطرف السلفية في مصر والجزائر، وفي غيرها أيضاً.

فلم يستطع الفكر الإسلامي أن يتجاوز أزمته وحيرته، فمن الصوفية انتهى إلى السلفية.



## الهوامش:

- ١- الفرار من المدرسة: دراسة في حياة وفكر أبي الغزالي. ص ١٢٧، نقلاً عن كتاب: الأخلاق عند الغزالي، زكي مبارك، ص ١٥.
- ٢- شخصيات استوقفتني. ص ١١٥.
- ٣- أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. ص ٤٣.
- ٤- تاريخ الشعوب العربية. ص ٢٣٣.
- ٥- الفكر الإسلامي في تطوره. ص ٨٥.
- ٦- المصدر نفسه. ص ٨١.
- ٧- تجديد الفكر الإسلامي. ص ١٤٣.
- ٨- اصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون. د. أبو يعرب المرزوقي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦م، ص ٣٩٤ - ٣٩٥.
- ٩- حوارات من أجل المستقبل. مصدر سابق، ص ٦٦.
- ١٠- حوار مع الدكتور رشدي راشد رئيس الجمعية العالمية لتاريخ العلوم والفلسفات العربية والإسلامية في فرنسا. جريدة السفير، بيروت، الجمعة ٨ شباط / فبراير ٢٠٠٠م، العدد ٨٥٣٠.
- ١١- حوارات من أجل المستقبل. ص ٦٥ - ٦٦.
- ١٢- مفهوم العقل. عبد الله العروي. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م، ص ١١١.
- ١٣- المصدر نفسه. ص ١١١.
- ١٤- الحافظ أحمد بن تيمية. ص ١٢٧.
- ١٥- شخصيات استوقفتني. ص ٧٩.
- ١٦- المصدر نفسه. ص ٧٩.
- ١٧- السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي. د. محمد سعيد رمضان البوطي، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٨م، ص ١٥٨.
- ١٨- المصدر نفسه، ص ١٧٠.

- ١٩- الحافظ أحمد بن تيمية، ص ١٤٢.
- ٢٠- تجديد الفكر الإسلامي، ص ٤٣.
- ٢١- الفكر الإسلامي في تطوره، ص ٤١ - ٦٤.
- ٢٢- تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية. إبراهيم عقيلي، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٤م، ص ٩٨، نقلاً عن كتاب مجموع الفتاوى لابن تيمية، ٢٣٣/٣٠.
- ٢٣- المصدر نفسه. ص ١٠٠ - نقلاً عن كتاب: طبقات الحنابلة. ج ٣٩٥/٢.
- ٢٤- ابن تيمية في الخطاب الديني المعاصر. عبد الباسط ميرداس، مجلة أبواب، بيروت، العدد ٢٣، شتاء ٢٠٠٠م، ص ٦٧.
- ٢٥- السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي. مصدر سابق، ص ١٦٦.
- ٢٦- الفكر الإسلامي في تطوره، ص ٤٥.
- ٢٧- مبادئ الوصول إلى علم الأصول. الحسن بن يوسف الحلبي، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، بيروت: دار الأضواء، ١٩٨٦م، ص ١٧.
- ٢٨- الفكر الإسلامي في تطوره، ص ٨٨.

## حوار الحضارات الاولويات - الاخطار

الدكتور محمد علي آذرشب \*

«ملخص»

عام ٢٠٠١م أطلق عليه اسم عام حوار الحضارات، وحوار الحضارات ايس مشروع عام واحد، بل هو مشروع مستقبل البشرية على امتداده، من هنا لا بد من اغتنام الفرصة لدفع مسيرة الحوار نحو أهداف محدّدة تعود بالخير على البشرية عامة وعلى أمتنا بصورة خاصة، وتبعد الحوار عما لا طائل تحته، وعما يدخلنا في شكليات، وفي ثرثرة جوفاء، وفي بطر فكري ابتليت به معظم النخبة المثقفة من أمتنا، فانتفخت وتعالّت وجلست في أبراج عاجية بعيدة عن الواقع المعاش، وعن نفسية الأمة ومزيجها الفكري والحضاري، وعن آمالها وآلامها.

مشروع حوار الحضارات طرحه المفكرون منذ سنين<sup>١</sup>، ودار حوله نقاش طويل، وجاء كتاب «صدام الحضارات» لهنتنغتون ليُعطي للمسألة بعداً جاداً،

---

\* - أستاذ في جامعة طهران .

وليحوّل القضية إلى نظرية استراتيجية للعلاقات الدولية<sup>٢</sup>، وليطرح فكرة حتمية الصراع بين الحضارات، ثم شهدت الساحة العالمية نوعاً جديداً من الممارسات تنبئ أن نظرية صراع الحضارات بدأت تخرج إلى حيّز التطبيق<sup>٣</sup>.. وأن المخاوف من عودة الوجود الإسلامي إلى ساحة الحياة، ومن عودة العالم الإسلامي ليحتل مكانته في المعادلات الدولية، بدأت تتبلور في عمليات بطش وإبادة، وفي عمليات إذلال وإخضاع، وفي أساليب تفريغ المسلمين من أي إحساس بالهوية والعزة والكرامة<sup>٤</sup>.

ولم يقتصر القلق على الدائرة الإسلامية، إذ عمّ كثيراً من الدوائر الأخرى بما في ذلك الأوروبية التي بدأت تواجه عملية إلغاء وانتقاص وهيمنة.

وفي هذا الجوّ أعلن الرئيس محمد خاتمي مشروع حوار الحضارات ليجد ترحيباً عالمياً منقطع النظير.. وليدفع بالأمم المتحدة إلى تبنيه مما يعني عالمية الحاجة وشموليتها لجميع جوانب حياة المجتمعات البشرية السياسية منها والاقتصادية والثقافية<sup>٥</sup>.

ثم إن عام ٢٠٠١ شهد مستجدات هامة جعلت كثيراً من الناس يشكك في جدوى حوار الحضارات<sup>٦</sup>، وأهم هذه المستجدات تصاعد الانتفاضة المباركة في فلسطين، وتشديد البطش الصهيوني بأطفال الحجارة وبأهلنا في الأرض المحتلة.

هل الظروف في مثل هذه الحالة مناسبة للحديث عن «حوار»؟ أي حوار أمام عمليات الإرهاب والقمع الوحشي بحق شعب يدافع عن أرضه وبيته؟!

لكننا إذا عدنا إلى الهدف الاساسي لحوار الحضارات، وأول هذه الأهداف تبين حقيقة موقف حضاراتنا من الآخر، وهو موقف قائم على أساس «يستمعون القول» وعدم إلغاء الآخر: «وإننا أو إياكم على هدى أو في ضلال

مبين»، ودعوته إلى المشتركات: «إلى كلمة سواء بيننا وبينكم». وهكذا تبين حقيقة موقف الحضارة المهيمنة القائمة على أساس الاستعلاء، والتفوق العنصري، والتمييز العرقي، وتنازع البقاء، وبقاء الأقوى<sup>٧</sup>...

إذا عدنا إلى هذا الهدف لوجدنا أن الظروف القائمة كلها تخنق بالشهادات والوثائق على حقيقة هذا الفرق «بيننا» و«بينهم»، وتدعو إلى ضرورة استنطاق هذه الشهادات والمواقف لاستجلاء معالم مسيرة المستقبل ضمن إطار حوار الحضارات.

### أولويات الحوار

ذكرنا أن مسألة تبين حقيقة الموقف الإسلامي من الرأي الآخر ضرورة هامة من ضرورات الحوار الحضاري، خاصة في ظل الظروف الداخلية التي أعطت صورة غير صحيحة عن الإسلام نتيجة بعض التصرفات المتطرفة بين المذاهب أو التيارات، حتى شاع سلاح التكفير والتفسيق والإلغاء والإسقاط، وهذا كله نتيجة غياب ثقافة أدب الحوار، ونتيجة غياب التربية الإسلامية الصحيحة للسلوك والعقل على أساس الحجة والبرهان والدليل والموعظة الحسنة والمناقشة بالتّي هي أحسن.

من هنا فالإعداد لحوار الحضارات يتجه إلى كشف حقيقة تراثنا الفكري، وهي عملية هامة تربوية لنا في الداخل، كما أنها ضرورية لتصحيح الصورة في الخارج.

وفي مسيرة الإعداد لهذا الحوار جدير بنا أن نستعرض تاريخنا لدن التطبيق العملي للحضارة الإسلامية في موقفها من الأديان الأخرى ومن أفكار الآخرين، ففي هذا الاستعراض سنرى الاتجاه العام للمجتمعات الإسلامية نحو «منحى

التعايش السلمي مع الأديان على قاعدة من احترام الإنسان وتكريمه، ومنحى الانفتاح على أفكار الآخرين وترجمتها وأخذ المفيد منها، ومنحى إتاحة الفرصة للتيارات والمدارس المختلفة لأن تعبر عن رأيها بحرية، ولأن تشهد الساحة نقاشاً علمياً جاداً في مختلف شؤون المعرفة الدينية والدنيوية. ولأن شذت صور عن هذا الاتجاه العام، فقد كان وراءها مصالح الحكم التي استغلت العامة فأثارت عصبيات ضد هذا أو ذاك<sup>٨</sup>.

ومقابل هذا العرض النظري والعملي لتراثنا، لا بُدَّ من استعراض موقف «الآخر» من الإسلام، جدير بنا أن نستعرض الروح الصليبية التي حشّدت الغرب لقرون متعادية من أجل محاربة العالم الإسلامي بالسلاح وبتشويه صورة المسلمين على يد المستشرقين، فهذا التاريخ له آثاره الواضحة اليوم على نفسية المسيحي الأوروبي تجاه الإسلام والمسلمين، ولاتزال هذه الآثار تتبلور في المواقف العملية والنظرية<sup>٩</sup>.

ثم إن الحروب الدامية التي شهدتها أوروبا نتيجة الصراعات الدينية أو العرقية أو المصلحية المادية لها جذورها العميقة في نفسية الإنسان الأوروبي، رغم ماتشده الساحة الأوروبية اليوم من وحدة قائمة على أساس المصالح المادية<sup>١٠</sup>.

ولا يجوز في هذا السياق أن ننسى الدور الصهيوني الفاعل في الحياة الغربية والقرار الغربي، وهو دور يقوم على أساس عنصري استعلائي استثنائي دموي، وإن كان يرى من مصلحته اليوم الوقوف إلى جانب الغرب لمحاربة العالم الإسلامي.

الممارسات الصهيونية عالمياً ومحلياً من الأمور الهامة التي يجب أن يكشف عنها حوار الحضارات لمعرفة العقبات الرئيسية أمام هذا الحوار.

ومن أولويات الحوار الحضاري دفع الحوار في اتجاه معرفة «الإنسان». فهذه المعرفة ضرورية للوقوف على مدى جدوى الحوار. إذ لو كان الإنسان حلقة متطورة من السلاحف والديدان والقرود وكانت الحياة قائمة على أساس تنازع البقاء، وصراع المصالح المادية، فالعلاقة تقوم على أساس الظفر والناب، والحوار بالسلاح، لا بالفكر واللسان.

الحوار إنما يقوم بين البشر على خلفية الإيمان بالجانب المعنوي السامي في الإنسان. نزعة «الطين» وحدها لا تؤدي إلى تعايش سلمي، بل تدفع إلى صراع مصلحي محموم. والسلام والتعايش والتفاهم والحوار مقولات تتحقق في ظل نفخة روح رب العالمين في هذا الوجود البشري بالتعبير القرآني.

الدعوة إلى علاقة الحوار، هي دعوة إلى الاعتراف بالجانب الروحي من الإنسان، وتقوية الحوار لا تتحقق إلا بتقوية الجانب السامي من الإنسان.. وهذا توجه يدعم دور الدين في المجتمعات الإنسانية، ويركّز على رسالات الأنبياء التي تُجمع على تربية الجانب المعنوي الروحي من الإنسان كشرط لازم لتكامله وسموه وتحقيق أهدافه على ظهر الأرض.

والحضارات وراءها طاقة روحية، ويرى كثير من المفكرين أن الدين أساس وجود أية حضارة إنسانية، من هنا فإن «الحضارة» تقوم على أساس إنساني روحي والصراع المصلحي المادي بعيد عن هذا الأساس، بل هو انحراف عن طريق بناء الحضارة الأوائل، وهو من أمارات السقوط والتدهور. من هنا فإن حوار الحضارات يتحمل مسؤولية الكشف عن حقيقة ارتباط الحضارة بالدين وبالطاقة الروحية التي يبيعها الدين في المجتمع، يتحمل مسؤولية تقديم فهم واضح موضوعي للحضارة وللعلاقات بين المجتمعات المتحضرة.

بقي أن نقول إن حوار الحضارات مشروع ضخم كبير يمكن أن يكون له - إن

أحسن استثماره - مردود إيجابي متعدّد النواحي على أمتنا الإسلامية. فمن جهة يحسّس أمتنا بموقعها على الساحة العالمية، وبالمكانة التي يجب أن تحتلّها بين المجموعات البشرية. ومن جهة أخرى يرفعها إلى مستوى المسؤوليات الكبرى، وهي رفعة مطلوبة، بل ضرورية للتخلص من الهموم الصغيرة والمشاكل التافهة التي تبدو متعلقة بسبب غياب الأهداف الكبيرة.

### أخطار الحوار

لاشك أن أية عملية اجتماعية كبرى تنطوي على ما يساوي حجمها من الأخطار إذا لم يكن لدى القائمين عليها تصوّر واضح للماضي والحاضر والمستقبل، ولم تكن لديهم آلية واضحة للتنفيذ.

هذه الأخطار تكمن بالدرجة الأولى في دخول عناصر لا يروق لها هذه الحالة الحوارية المتعلقة الإنسانية، لأن مصالحها تقتضي الاستعلاء والهيمنة والبطش وتقتضي دفع الآخر إلى الإحساس بالدونية والانقياد.

لو أخذت الساحة للشعوب لدخلت مع بعضها في حوار يستهدف تحقيق مصالحها الإنسانية ولحلت مشاكلها عن طريق التعارف والتفاهم، ولكن القوى المتجبرة ترفض الندية في الحوار، وتسعى لدفعنا إلى تعميق الإحساس بالهزيمة النفسية، ولا جدوى في الحوار إذا انعدمت الندية، كما لا جدوى في الحوار إذا كان أحد أطرافها مهزوماً نفسياً.

من هنا لابدّ من إبعاد المهزومين عن ساحة الحوار، كما لابدّ من بذل جهود علمية وثقافية مكثفة لاستجلاء فضل الحضارة الإسلامية على البشرية، وما يمكن أن يقدمه المشروع الإسلامي لإنقاذ البشرية من مآسيها وويلاتها المعاصرة، ولاستجلاء عظمة المجموعة الحضارية الإسلامية معنوياً ومادياً.



مؤسسات الهيمنة العالمية مهمة لاستدراجنا إلى مواقف لا تخدم مصالحنا، ومهمة شديد الاهتمام لجئنا إلى مواقف مهزوزة، وإلى صراع داخلي، والتخلي عن مبادئنا وهويتنا، وإلى الاعتراف بمرجعيتها الفكرية والسياسية، وإلى التشكيك بتراثنا وهويتنا، وما أكثر الذين سقطوا في هذا الاستدراج. فلا بد من الحذر، والحذر يكون بالاطلاع الكامل على الأساليب الملتوية المعروفة على الساحة العالمية في الاصطياد والإيقاع والإغراء، والتجهز التام لمواجهتها.

ثم إن الحوار لا يعني أبداً الاستغناء عن «القوة»، لا يجوز أن نحسن الظن كثيراً بجدوى الحوار وحده في حلّ مشاكلنا مع الآخر، لابد من التجهز بكل ألوان القوة، عسكرية، وسياسياً، واقتصادياً، وعلمياً، وفنياً، فالعالم لا يستمع لكلام الضعفاء، بل يهتم بالإصغاء إلى الأقوياء.

والنفس الإنسانية مفطورة على حبّ القوي، والنداء الإنساني يجد طريقه إلى القلوب حين ينطلق من أناس أقوياء.. فالحوار الحضاري لا يتنافى مع تقوية روح الجهاد والمقاومة والدفاع والاستعداد الكامل لمواجهة العدوان، وتقوية البنية الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، بل بالعكس، كل ذلك يدعم الحوار ويدعم تواصله ويدعم الندية الضرورية في المتحاورين.

### أُسئلة تتطلب الإجابة

بقي أن أقول إن طريق حوار الحضارات ليس بواضح المعالم، فالمذهطفات فيه كثيرة، والأسئلة المطروحة ضمن مساره كثيرة أيضاً. ولعلّ كثرة الأسئلة تعود إلى حداثة التجربة، فالتاريخ البشري مفعم بصور الصراع والغلبة والاستيلاء، ولم يسجل لنا التاريخ تجربة عن دخول الأمم في حوار حضاري،

الهم إلا ما كان بعيداً عن علاقات المؤسسات الحاكمة، ومنها صور علاقات التفاعل بين الشعوب الإسلامية، وبين شعوب ما يسمى بطريق الحرير.. ولعل أول سؤال يطرح في مسار حوار الحضارات، هو ما معنى الحضارة؟<sup>١١</sup> فالمصطلحات الرائجة في هذا الحقل مثل المدنية والثقافة والحضارة غير محدّدة في كل اللغات... وللحضارة وحدها تعاريف كثيرة جداً.. وإذا اكتفينا بما تلقينه كلمة حضارة في الأذهان وهو تقدّم المجتمع البشري.. فهل تقدم المجتمعات البشرية في الحقول المادية هو حضارة؟ هناك من يرفض ذلك، ولعلّ المنطق القرآني أيضاً يرفض ذلك، فالبناء المادي مرفوض إذا لم يكن قائماً على أساس معايير إنسانية، أو على معايير التقوى بالتعبير القرآني: ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ! وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ وَإِذَا بَطِشْتُمْ بَطِشْتُمْ جَبَارِينَ! فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ فالقوة المادية تكون سبب البطش والتجبر إذا لم تكن مقرونة بقيم إنسانية ذات رصيد ديني. وهذا مشهود في التاريخ وفي حياتنا الراهنة.

والمجتمع المتحضر وفق هذا المفهوم هو المجتمع القائم على أساس قيم إنسانية ذات رصيد يؤمّن لها الديمومة والبقاء والثبات والموضوعية، وليس ثمة رصيد في هذا المجال سوى الدين.

والسؤال الآخر المطروح في هذا المجال عن آليات التنفيذ، كيف نبداً؟ ومن أين نبداً؟ ومن يحاور من؟ وكيف نبني أساساً لاستمرار هذا الحوار؟ وبعد فالسؤال الأهم عن جدوى هذا الحوار. فهو مجد حتماً على صعيد الشعوب، كي يفهم بعضها بعضاً، ولكي ﴿تتعارف﴾ بالتعبير القرآني. ولكن هل هو مجد على صعيد القوى التي لا تفكر إلا بمصالحها المادية؟ ثم هل تستطيع الشعوب أن تتخلص في تفكيرها وقرارها من هيمنة القوى المتجبرة؟

هل مسيرة التاريخ تتجه نحو سيطرة الشعوب على مقدراتها؟ وأخذها  
 بزمام الأمور، وبلوغها مستوى من النضج الفكري و لعقلي والعاطفي يؤهلها  
 لإحلال علاقات حوار بدل العلاقات القائمة اليوم على أساس البطش؟!  
 هذه الأسئلة وغيرها تستطیع أن تكون محور بحث، ودراسة ضمن إطار  
 حوار الحضارات، ولا نتوقع من عام واحد أن يجیب عليها، أو أن يقضي على  
 الصراع الدامي الطویل في تاریخ البشرية، بل يمكن هذا العام - إن أحسنّا  
 استثماره ومواصلته - أن يسجل في التاريخ صفحة مشرقة من فصول  
 ستتوالى لكتاب آخر يشهد على الموقف الإنساني للحضارة الإسلامية والدين  
 الإلهي.

## الهوامش:

- ١- انظر مثلاً: روجية غارودي، حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، بيروت، باريس، منشورات عويدات، ابريل، ١٩٧٨.
- ٢- انظر: أحمد يوسف أحمد، الوطن العربي والمتغيرات العالمية، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٩١.
- ٣- تجلت بوضوح في مواقف أمريكا من حروب المنطقة، وخاصة تجاه إيران والعراق، وممارساتها في السودان وليبيا وأفغانستان وظهرت بشكل أوضح في مواقفها المتحيزة تماماً تجاه القضية الفلسطينية.
- ٤- انظر: د. نادية محمود مصطفى، التحديات السياسية الخارجية التي تواجه المشروع الاسلامي. رابطة جامعات الدول الاسلامية، القاهرة، ١٩٩٩.
- ٥- د. محمد خاتمي، حوار الحضارات والثقافات (نص الخطاب أمام اليونسكو في اكتوبر ١٩٩٩). شؤون الاوسط عدد ٨٩، نوفمبر ١٩٩٩.
- ٦- د. عبد المنعم سعيد، العرب والنظام العالمي الجديد، الخيارات المطروحة، مجلة «دراسات استراتيجية» العدد الثالث، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، مايو ١٩٩١.
- ٧- د. محمد عمارة، حقوق الانسان في الاسلام ضرورات الحقوق، دار الشروق، ١٩٨٦.
- ٨- انظر: د. أحمد القديدي، الاسلام وصراع الحضارات، كتاب الأمة، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، قطر، مايو ١٩٩٥. ود. عبد العزيز بن عثمان التويجري، الثقافة العربية الاسلامية وعلاقتها بالثقافات الأخرى، بحث مقدم الى مهرجان الجنادرية، آذار ١٩٩٨.
- ٩- انظر: آرنولد توينبي، الاسلام والغرب والمستقبل، بيروت، الاهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م؛ محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٨٥م.
- ١٠- خالد زيادة، اكتشاف التقدم الاوربي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨١م.
- ١١- انظر: سليمان الخطيب، اسس مفهوم الحضارة في الاسلام، القاهرة، الزهراء للاعلام العربي، ١٩٨٦م.

## معالجة الاستبداد السياسي في الفكر الإسلامي

ابن أبي الضياف والكواكبي وحسين نايني نموذجاً\*

الاستاذ مهنا أحمد الميضي\*\*

### ملخص

الكواكبي في الشام وابن أبي الضياف في تونس والنايني في إيران عالما مسألة الحكم على ضوء النظرية الإسلامية ومستجدات العصر، فما هي مصادر أفكارهم؟ وما الآليات التي اقترحوها للإصلاح السياسي؟ وهل نجحوا في صياغة نظرية متكاملة للإصلاح؟ وما كان موقفهم من السلطة الحاكمة؟ هذا ما يحاول البحث الإجابة عليه. كان لابن أبي الضياف موقفه من «الباي» (الحاكم التونسي)، وكانت مصادر فكره تراثية وغربية. وركز على الاجتهاد لدعم نظام الحكم. والكواكبي اهتم بالاستبداد الديني ورفض أن تتهم أحكام الشريعة بذلك، وركز على مبدأ الشورى. أما النايني فقد دافع عن الممارسة السياسية الدستورية من وجهة نظر دينية، وأكد على مشاركة أفراد الأمة في القرار والولاية، وحق الأمة في المشاركة والمعاسبة. ولا ينطلق النايني من أوجه الاختلاف المذهبي حول الإمامة، بل من واقع الأمة الذي يفرض حلاً لمشكلة الاستبداد في

- 
- \*- في هذا البحث يستخلص الكاتب من تحليله نتائج ترتبط به ويتحمل هو مسؤوليتها.  
لكنها تفتح باباً للحوار الجاد في هذا الموضوع.
- \*\* - باحث وكاتب أردني .

الحكم، ويرى أن الشورى تجمع بين أهل السنة والشيعية في صورة الحكم الإسلامي.

ما يزال الباحث في فكر النهضة العربية عبر مشروعاتها التاريخية الطويلة، يجد نفسه أثناء البحث، يسير في محاولة لتأكيد الهوية الثقافية ببعديها، العربي والإسلامي. وبخاصة عندما يكون ذلك من خلال البحث عن مفاهيم ومضامين التغيير التي طرقتها «زعماء الإصلاح»، في واحدة من أهم مراحل تاريخنا العربي والإسلامي. وحيث تحاول المعرفة هنا الكشف عن مفاهيم ومضامين الإصلاح السياسي في عصر النهضة؛ فإن أول ما تصطدم به: الازدواجية في التفكير، والاتباعية في المفاهيم، والإلحاحية الفكرية بمركز الإشعاع الحضاري عصرئذ. لقد ذهب القرن الذي عاشه الكواكبي وابن أبي الضياف وحسين نايني، وما تزال الأسئلة التي طرحوها دونما إجابة، وما تزال محاولات البحث عن الاحتوائية الغربية في مغزاها السياسي والفكري ماثلة فينا، عند طرح التحدي والاستجابة ومشروع الفعل في آن واحد، في أفكار زعماء الإصلاح وما قدموه من مؤلفات وأفكار ونقائس.

وإذا تكررت المحاولات، فإن ذلك لا يعني استنفاد البحث والتوقف، إذ تجد هذه الدراسة هدفها مركزاً للبحث عن المصادر والمفاهيم والمضامين، لمعنى الإصلاح السياسي عند ثلاثة رجال يعتبرون من أبرز رجالات الفكر الإصلاحي العربي الإسلامي. ثم إن ذلك يضعنا في مجال المقارنة بين المناخ الثقافي في المغرب والمشرق العربيين وإيران الإسلامية الحديثة، وتباين الطروحات والآراء والمفاهيم.

لقد اعتمدنا في هذه الدراسة الإتحاف والطبائع وتنبيه الأمة وتنزيه الملة كمجال للفحص والمقارنة وذلك من أجل إمكانية تحديد الأفكار وبلورتها في

إطار إشكالية الدراسة وكذلك إمكانية تحقيق أكبر قدر من الضبط لطبيعة البنية المعرفية التي استند إليها أصحاب تلك المؤلفات.

تتركز إشكالية هذه الدراسة في الإجابة على جملة من الأسئلة:  
ما هي المصادر التي استقى منها ابن أبي الضياف والكواكبي وحسين ناثيني أفكارهم الإصلاحية؟! وما أدوات وآليات الإصلاح السياسي عندهم؟! وهل نجحوا في إعطاء حركة الإصلاح بعداً فلسفياً خاصاً؟ ثم كيف عالجوا مسألة الإدارة الموجودة آنذاك في أفكارهم الإصلاحية؟ وهل تم توجيه النقد مباشرة للسلطة القائمة أم لا؟! وكيف لنا أن نصل إلى مضمون محدد المعالم للإصلاح السياسي عندهم، وأخيراً كيف فهم كلّ منهم الإصلاح السياسي؟ وهل كانت هناك محاكاة لنموذج معين أم لا؟.

أولاً: الدولة العثمانية ومأزق الإصلاح السياسي (ابن أبي الضياف والكواكبي نموذجاً)

#### ١ - مصادر التفكير الإصلاحي

إلى أي حدّ يمكن القبول بأن وصفاً لثقافة العصر الذي عاشه ابن أبي الضياف والكواكبي، يمثل أحد أهم مصادر التفكير الإصلاحي عندهما؟ الأمر الذي يجعل الدين صفة ملازمة لثقافتهما فيقال:

«يجمع بين ابن أبي الضياف والكواكبي التكوين الديني»<sup>١</sup> والذي نقرأه في سيرة كل منهما، نجد أنه بين الولادة والنشأة الأولى كان لكل منهما مساس بالعلوم الشرعية.

لقد حفظ ابن أبي الضياف القرآن بزاوية سيدي أحمد الباهي<sup>٢</sup>، وتحصل على

نصيب من العلم<sup>٢</sup>، ثم بعد ذلك وُلّي «خطة العدالة»، ولما توفي المفتي المالكي إبراهيم الرياحي<sup>٤</sup>، رُشح لمنصب الإفتاء<sup>٥</sup>، ولكنه آثر مصلحة قلمه السياسي<sup>٦</sup> على ذلك في تلك المرحلة من حياته، وكتب يهنئ المتولي «وهذه إشارة أقدمها بين يدي تهنئتكُم بالولاية»<sup>٧</sup>.

ففي الوقت الذي تكون فيه الإدارة السياسية بيد شخص واحد هو «الباي» وفي ظل غياب مفاهيم العدالة الاجتماعية والحرية، كان من الطبيعي أن يكون ابن أبي الضياف بعيداً عن «السلطة». فانقلاب حال أسرته والتجائها الى بيت الجد، وما مر بوالده من محن كادت أن تؤدي به، تركت الأثر الكبير والقوي في نفسه الطامحة إلى الحرية والعدالة<sup>٨</sup>. ولعل هذا السلوك في محاولة الاستقلال من جانب ابن أبي الضياف كان من أسباب احترامه وتقديره عند البايات ومن ثم الدخول في خدمتهم. والحالة نفسها بالنسبة لعبد الرحمن الكواكبي، الذي ولد في مدينة حلب حوالي ١٨٥٤م وسط أسرة كانت فيها نقابة الأشراف، وبين تقلده للعديد من المناصب، التي كان آخرها رئاسة بلدية حلب. عمل الكواكبي في الصحافة وعُرف كصحفي بارع، له منهجه الخاص في الكتابة التحريضية مع إلمامه في الفقه والسياسة<sup>٩</sup>. وعمل في حقل التجارة حتى أصبح رئيساً لغرفة تجارة حلب عام ١٨٩٢م. هذه التوجيهات والنشاطات يدعمها إلمامه بالقانون ورغبة في نصرة المظلومين والضعفاء، مما أدى به إلى دخول السجن عام ١٨٨٦م، بتهمة محاولة اغتيال الوالي التركي، فحكم عليه بالإعدام في حلب، ثم برّأته محكمة بيروت<sup>١٠</sup>.

بعد هذا التقديم يمكن طرح السؤال التالي:

ما هي المصادر التي استقى منها كل من ابن أبي الضياف وعبد الرحمن الكواكبي أفكارهما الإصلاحية؟! من الممكن أن نستنبط هذه المصادر من خلال



ما قدمه ابن أبي الضياف حول الملك وأصنافه في إتحاف أهل الزمان، ومما قرره الكواكبي حول الاستبداد، ومفهوم الإصلاح السياسي.

فيما يتعلق بابن أبي الضياف، فإن المصادر التي وردت في كتابه يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: مصادر عامة، وقد شملت القرآن الكريم، والحديث الشريف، وبعض أقوال الحكماء والخلفاء الراشدين.

أما النوع الثاني فهو: مصادر رسمية، أبرزها نص قانون السلطان سليمان القانوني ونص قانون السلطان عبد المجيد، «ولم يزل القانون السليمانى في تأخر والمشيئة المطلقة في تقدم إلى أن تلافاه عبد المجيد خان بن السلطان محمود خان رحمه الله فكتب لرعاياه عهداً منشوراً سمي الخط الشريف لوجود خط السلطان فيه، وفروعه تسمى التنظيمات الخيرية»<sup>١١</sup>.

وشمل النوع الثالث مجموعة من كتب التراث الإسلامي في الجوانب الفلسفية والتاريخية، فنجد طالع كتابات كل من الغزالي، وابن رشد، وابن خلدون، والمقرئزي، والطرطوشي، والطهطاوي، وحسن خوجه (صاحب بشائر أهل الإيمان بفتوحات آل عثمان)، وخير الدين التونسي<sup>١٢</sup>.

وإذا ما أجلنا النظر في كتاب طبائع الاستبداد للكواكبي، فإننا نجد قد نهل من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وأشار إلى مؤلفات الرازي، والطرطوشي، والغزالي، وابن خلدون. إضافة لاطلاعه على نتاج الفكر الأوروبي الحديث أمثال ميكافلي، ومونتسكيو والفاليري وشيلر<sup>١٣</sup>.

والسؤال الآن من أين للكواكبي مثل هذا الاطلاع على بعض من نتاج الفكر الأوروبي الحديث؟! ثم لماذا لا نجد ذلك عند ابن أبي الضياف؟!

يبدو أن مهنة الصحافة التي عمل فيها الكواكبي، قد ساهمت إلى حد كبير في

الاطلاع على مثل هذا النمط، وكذلك يجب أن لا ننسى أن ولاية حلب التي عاش فيها الكواكبي، إدارية واجتماعية. أما ابن أبي الضياف وهو الأكثر قرباً من مثل هذه الثقافة، فيبدو أنه نظراً لما تلقاه من تعليم في الزيتونة جعله دائم البحث في مصادر التراث الإسلامي البحتة. ورغم أن ذلك لا يعني إعفاءه من الاطلاع عليها. فالمعروف أنه سافر إلى باريس سنة ١٨٤٦م وكلف عدة مرات بمأموريات دقيقة إلى تركيا<sup>١٤</sup>. ثم إن تأليفه للاتحاف جاء بعد ذلك بفترة طويلة، مارس خلالها العمل الإداري والسياسي. وكان من المفترض أن نجد مثل هذا النوع من المصادر في ثنايا كتابه.

فهل نقول: إن مصادر التفكير الإصلاحي عند ابن أبي الضياف، في أغلبها رسمية، أو أنها تنزع منزعاً سلفياً، وهي عند الكواكبي تنزع إلى المعاصرة، فتعكس صورة رجل صاحب اطلاع واسع وثقافة متعددة المصادر؟ ومع ذلك فسواء استلهم كل منهما القديم أو استوحى الحديث في تفكيره، فإن التفكير الإصلاحي جاء انطلاقاً من نظرية معينة في الحكم فيها الكثير من التقارب عند كل منهما<sup>١٥</sup>.

لقد وصلت مترجمات الفكر الغربي إلى الشرق مبكراً. ولعل الكواكبي قرأها واطلع عليها، وهو ما يظهر في كتابه «طبائع الاستبداد»، وأما المتأخرون من أهل أوروبا فتوسعوا في هذا العلم (السياسة) وألفوا فيه كثيراً من المحررين والسياسيين من الافرنج، على أن الاستبداد السياسي متولد عن الاستبداد الديني<sup>١٦</sup>.

وفي باريس، التقى ابن أبي الضياف بالشيخ رفاعة الطهطاوي، ويبدو أنه اطلع على بعض من محررات الأخير، وقرأ القانون الفرنسي من خلال «رأيت هذه الحكاية في كتاب مؤنس عربي من اللغة الفرنسية بعض فضلاء مصر

وأسماء «قلائد المفاهر في غريب عوائد الأوائل والأواخر»<sup>١٧</sup>، وهو بهذا يقصد الشيخ الطهطاوي وقد صرح باسمه عند حديثه عن القانون الفرنسي فقال، «ومن أراد الاطلاع على عقد نفيس في هذا المعنى فعليه مطالعة الفصل الثالث من المقالة الثالثة من تأليف الشيخ الألمعي، الفاضل محمد رفاعة بدوي الطهطاوي، الذي ألفه في رحلته إلى باريس وأسماء: تلخيص الإبريز في وصف باريز، ولخص فيه القانون الفرنسي»<sup>١٨</sup>.

البعض يرى أن الكواكبي، أخذ مجمل كتابه من نتاج الثقافة الغربية، وبالذات من مؤلفات الفاليري، ولكنه كان يستفيد في كل ما يقرأ فيدونه ويقيده ويوثقه، إلى جانب خبرته في النضال ضد السلطة. ولقد نصّ على ذلك صراحة بتأثره بكتابات غربية في كتابه طبائع الاستبداد «على أن هذه الأبحاث (يقصد الطبائع) منها ما درسته قد ضبطته ومنها ما قد اقتبسته وقد حرصت في هذا السبيل عمراً»<sup>١٩</sup>.

ومما سبق نجد أن مصادر التفكير الإصلاحي جاءت بشكل متواز حيث الموازنة بين المعاش (التجربة) الخاصة، والمصادر الثقافية الناتجة عن المطالعة الذاتية وهي في مجملها كتب التراث العربي الإسلامي، ثم هناك القوانين أو المصادر الرسمية، وهذه كلها إن اجتمعت توفر لصاحبها القدرة على الطرح السياسي بشكل أكثر وضوحاً وأدق تعبيراً.

ولنا أن نقول أن الكواكبي كان يشكل مصدر قلق للسلطة أو (الوالي)، بينما كان نظيره صاحب حظوة ومكانة بين الأمراء، ومع أن الأول كان رئيساً للبلدية في حلب ورئيساً لغرفة التجارة، إلا أن هذه المراكز هي مراكز شعبية (جماهيرية) غالباً لا يكون هناك دور للدولة فيها من حيث تقديم وتولية من تريده لها. فهي غالباً ما تأتي بإرادة وفعل القوى المحلية في المجتمع، أما ابن

أبي الضياف، فقد كان على علاقة حسنة بالسلطة المتمثلة بشخص الباي، فكان بايات وأمراء البيت الحسيني يولونه مكانة مهمة، وهو الأمر الذي تكشف عنه رسالة محمد الصادق باي حينما كان أميراً للعهد، إلى أحمد بن أبي الضياف محاولة بعض الأمراء التزلف إليه والحظوة لديه، فقد كتب رسالة يلومه فيها على عدم مكاتبته إياه ولتاخره في مراسلتهم. فكتب يقول «أما بعد أتم السلام عليكم ومزيد الشوق إليكم فلقد رأينا ما لا نعهده في شماثلكم الزكية... ونكون السابق لقضاء المودة وعلى كل حال فعذرکم وفعلکم على السداد محمول»<sup>٢٠</sup>.

## ٢- وصولاً إلى مفهوم أوضح

ماذا قصد الكراكبي وابن أبي الضياف في أفكارهما، وما هو مفهوم الإصلاح عندهما؟!.

إن مفهوم الإصلاح خلال القرن التاسع عشر يمكن أن يكتسب عدة معاني: فهو تغيير أو إصلاح ويمكن أن يكون تغييراً وإصلاحاً وثورة ومحاكاة، ولكن يبدو أن هناك مستويين في الإصلاح في جميع الأحوال، تتابعا ولم يتزامنا في تاريخنا الحديث، المستوى الأول هو مستوى تقليد العالم الغربي والمجتمعات الغربية، والثاني جاء بعد هذه المرحلة وهو مستوى إعادة التفكير في هويتنا كمسلمين وكعرب وكحضارة<sup>٢١</sup>.

يبدو ابن أبي الضياف شديد التأثر بمنهج سلفه العلامة ابن خلدون وهو الأعظم حظوة عنده والأكثر احتراماً بين المفكرين،<sup>٢٢</sup> ومع أن ابن أبي الضياف ركز على الإصلاح السياسي وتنظيم الملك. إلا أنه لم يغفل الجانب الاقتصادي فقدّم آراء هامة في مجال الاقتصاد السياسي أو السياسة الاقتصادية<sup>٢٣</sup> ولم يعزل الإطار السياسي عن الإطار الاقتصادي والاجتماعي<sup>٢٤</sup>. الأمر الذي لم

نجده عند الكواكبي.

واستند ابن أبي الضياف في دعوته الإصلاحية إلى آليات محددة مستمدة من القرآن والسنة والاجتهاد، وهي كفيلة ببيان النهج الذي ينبغي سلوكه في مجال السياسة «إن قانون الملك الإسلامي هو القرآن العظيم، وأقوال الرسول، ثم استنباط الأئمة المجتهدين ورثة الأنبياء في الكتاب والسنة وبالقياس وحفظ مقاصد الشريعة».<sup>٢٥</sup>

إذاً فالتركيز عند ابن أبي الضياف جاء في نقطة محددة وهي: كيف يمكن للاجتهاد فهم هذه الشريعة، كتاباً وسنة وفقهاً، حتى تصلح أحكامها لتدعيم مواقف السلطة السياسية إزاء ضغوط إسلامية وأخرى مسيحية وحتى يهودية؟ أو بعبارة أخرى وجيزة: كيف يمكن للسياسة أن تصبح شريعة؟<sup>٢٦</sup> لهذا نجد يشدد على واجب العلماء واجتهادهم في فهم هذه المسألة «وهو فرض كفاية راجع إلى اختيار أهل الحل والعقد من الأمة ودليل وجوب القانون (الملك) إجماع الصحابة»<sup>٢٧</sup>.

والإصلاح السياسي في مفهوم ابن أبي الضياف متصل أشد الاتصال بالظاهرة الاقتصادية أكثر مما هو عند الكواكبي، ولقد أخذت هذه الظاهرة معانٍ محددة وواضحة أبرزها: المال، الثمن، الجباية، المصاريف والصناعة، والفلاحة، والحرف<sup>٢٨</sup>.

قبل أن نبحث المنظومة الإصلاحية عند الكواكبي في بُعدها السياسي، فإننا نجد ينزه الإسلام مما ألصق به من تهمة الاستبداد ويستشهد بالقرآن على أن الإسلام لا مجال لرميه بالاستبداد. إلا أن الحكام هم الذين اتخذوا لأنفسهم صفة الاستبداد وتسترأوا بالدين «ذلك أن القرآن وضع أصول الحرية وأرسى قواعد الديمقراطية... تسربت إليه مع الزمن الشوائب فأصبح عرضة للتبديل»<sup>٢٩</sup>.

وهنا ثمة سؤال: ما الذي يدعو الكواكبي إلى مثل هذا التأكيد على عدم رمي الإسلام بالاستبداد كصفة ملازمة للحكم وليس للعقيدة والدين من أي حضارة، إلا إذا كان هناك فهم خاطئ لإشكالية الممارسة والمعايشة الدينية؟! وما دام الكواكبي مهتماً بمسألة الحرية والديمقراطية (ضد الاستبداد) فهل أعطاها إطاراً فقهياً؟ وما دامت النظرة الأساسية في هذا المجال هي دستور الأمة وتاريخها وسنة رسولها. على أساس اختيار الفرد وحرية وانفكاك عبوديته؟!

ذلك لأن المهام الأساسية في هذا المجال عند ابن أبي الضياف أخذت إطارها الفقهي الإسلامي السياسي، من شورى وأهل حل وعقد، وإن كانت الشورى إذا ما ذكرت في العقد الأول من مقدمة الإتحاف قصد بها ما يدور في بلدان أوروبا. وهو عندما يتحدث عن المجالس الشرعية، فالأمر متصل بالظاهرة الأوروبية، ومراقبة المجالس فيها لأسلوب الحكم، وهو ما يراه أحمد عبد السلام «المجالس التي يتعدى دورها الشورى إلى مراقبة الحكم والمشاركة في كليات السياسة»<sup>٣٠</sup>، وما ينطبق على المجالس، ينطبق على أهل الحل والعقد كمصطلح له بعده الإسلامي، أراد أن يضعه في إطار التجربة الغربية، فما لهذا المصطلح من تعريف تقليدي فصله وشرحه ابن أبي الضياف «أهل الحل والعقد من العلماء وأكابر الجند ووجوه الحضرة» لم يمنعه من أن يضيف له أعضاء المجالس المتعلقة بالملك<sup>٣١</sup>.

وبذلك يقع التوفيق في مدلول العبارة وفهمها بين التقاليد والمعنى الجديد، الذي دافع عنه من قبل خير الدين التونسي على اعتبار أهل الحل والعقد يمثلون عند الأوروبيين أعضاء المجالس السياسية.

ونجد عند الكواكبي اهتماماً كبيراً بأمر الشورى، إلى حد أنه يجعلها أساساً

من أسس الحكومة الإسلامية «وقد ظهرت الحكومة الإسلامية مؤسسة على أصول حكومة ديمقراطية وشورى أرستقراطية، أي شورى أهل الحل والعقد في الأمة بعقولهم لا بسيوفهم»<sup>٣٢</sup>.

لقد أراد الكواكبي من خلال مؤسسة الشورى إرساء قواعد الحرية والعدالة والمساواة من أجل تقدم الإنسان لأنه رأى أن للحكومة العادلة آثاراً إيجابية في سيرة الحياة العامة<sup>٣٣</sup>.

والآن: هل امتك كل من الرجلين تصوراً واضحاً لمفهوم الحكم؟! أو هل بسطاً لنا شكلاً لمعالم نظام سياسي محدد؟!

بسّط ابن أبي الضياف هذا الأمر في مُشكل الحكم وأنواعه. ووجد أن الحكم المطلق هو من أكثر أنواع الحكم سوءاً. وقرر أن الإسلام منه براء «والحاصل أن هذا الصنف وهو الملك المطلق يعارض الشرع، لأنه تصرف في عباد الله وبلاده بالهوى»<sup>٣٤</sup>. كما أن العقل يعارضه لأنه تغلب وقهر<sup>٣٥</sup>.

وفي الملك الجمهوري رأى أنه لا يتماشى مع الشريعة الإسلامية، وقواعد الملة الإسلامية لا تتفق وهذا الصنف الجمهوري، لأن منصب الإمامة واجب على الأمة شرعاً وتبني على وجوده أحكام الشريعة في العبادات أو غيرها معروفة في الكتب الدينية<sup>٣٦</sup>.

وأفضل أنواع الحكم عنده الملك المقيد بقانون «إذ هو بعد الخلافة، الملك الذي تحاط به العبادات ويماط به الفساد ويقاد به المرء، وصاحبه ظل الله في الأرض، لأنه أمر دائر بين العقل والشرع»<sup>٣٧</sup>.

أساس هذا النوع من الحكم، أنه يبنى على قانون. إذا خالفه الحاكم انجلت بيعته «وقد ظهر هذا النمط في بعض الملل المسيحية»<sup>٣٨</sup>. ويلاحظ ابن أبي الضياف أن القانون قد يكون هبة من الملك وقد يكون نوعاً من التقييد للسلطة.

وهو بهذا يشير إلى أسباب عهد الأمان الذي حرره في سنة ١٨٥٧م.\* وإذ يُقدّم عهد الأمان من جانب ابن أبي الضياف على أنه مطابق للشرعية إلى حدّ أنه يؤكد أن أحكامها جارية. فهو يؤكد أيضاً على الالتزام به وعلى «أن ذلك من الأصول الجارية في الدولة العلية»<sup>٣٩</sup>. وكل من يصدر «منه ما يخالف هذه القوانين الموضوعة على أساس متين، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ولا نال فلاحاً إلى يوم الدين»<sup>٤٠</sup>.

وعنوان كتاب الكواكبي دالّ على أنه أراد أن يعالج به واقعاً سياسياً خاصاً. وهو الحكم المطلق «فالاستبداد في إصطلاح السياسيين هو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بلا خوف الأحق بالوجود، والأقرب إلى تحقيق السعادة «نعم وجد للترقي القريب من الكمال أمثال قليلة في القرون الغابرة كالجمهورية الثانية وكعهد الخلفاء وكبعض الجمهوريات الصغيرة والممالك الموقفة لأحكام التقيد الموجودة في هذا الزمان»<sup>٤١</sup>. وقد بلغ الترقّي في الاستقلال الشخصي في ظلال الحكومات العادلة لأن يعيش الإنسان الحقيقة التي تشبه في بعض الأوجه ما وعدت به الأديان أهل السعادة في الجنان»<sup>٤٢</sup>.

والحكومة المستبدّة عند الكواكبي، تكون مستبدّة في كل فروعها «من المستبد الأعظم إلى الشرطي الفراش إلى كنّاس الشوارع»<sup>٤٣</sup>.

لكن هل قصد الكواكبي أن يوجه نقده هذا إلى حكومة الدولة العلية آنذاك؟! لقد شرح الكواكبي الاستبداد، ومعنى وجود حاكم مستبد، يبدو ذلك من خلال الحكومات القديمة في التاريخ؛ قاصداً به أن يتوارى عن المواجهة مع السلطة العثمانية، ولكن كيف يكون ذلك ما دمنّا لا نجد أي ذكر للسلطة القائمة في عصره في كتابه؟!.

يرى Elizer Tauber «إن الكواكبي كان ثورياً بطبيعته وقد سمع مرة وهو



يقول: لو كان معي أو تحت إمرتي جيش لاسقطت حكومة عبد الحميد خلال أربع وعشرين ساعة. ولكن ذلك لم يكن، ومع ذلك فكتابه طبائع الاستبداد لا يمكن أن يكون موجهاً مباشرة إلى الحكم العثماني»<sup>٤٤</sup>.

وأياً كان ذلك القول الذي نقله Tauber وأورده محمد عمارة من قبل<sup>٤٥</sup>، فإن الكواكبي أدرك معنى المُشكل الذي مازال يواجه المثقف في علاقاته مع السلطة حتى اليوم. وكما هو الحال مع ابن أبي الضياف فإن اطلاع الكواكبي على أنظمة الحكم الغربية وطرقها جعله يفضل الحكم المقيّد بجملة من القوانين ويخضع لمراقبة المؤسسات الديمقراطية وهو الشيء الذي أشاد به عند النظم الأوروبية<sup>٤٦</sup>.

هكذا اتفق الكواكبي وابن أبي الضياف على رفض الحكم المستبد والمطلق القائم على الهوى الفردي، وبيّنا محاسن الحكم المقيّد بقانون والمبني أساساً على الشورى «ولا تتعين المصلحة الكاملة إلا بالمشورة»<sup>٤٧</sup>. قال تعالى لرسوله المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى ﴿لو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾<sup>٤٨</sup>. ثم نجده يستشهد بما أورده الحسن البصري: كان صلى الله عليه وسلم مستعيناً على مشورتهم ولكنه أراد أن تصير سنة الحكام<sup>٤٩</sup>.

وفي أوروبا يجد ابن أبي الضياف أن الحكومات أحدثت مجالس شورى اتخذت صيغة قانونية «ومن فروع القانون عند أهلها بأوروبا» مجلس شورى «من أعيان المملكة وعقلائها، ينتخبه الأهليون ويختلف حال تركيبه وكيفية انتخابه وشروط المنتخب وعدد رجاله باختلاف حالات البلدان وعاداتها»<sup>٥٠</sup> وهذا المجلس هو الوكيل عن العامة، ولذلك يكون بانتخابهم ليحمي حقوقهم الإنسانية ويدافع عنها بغير خروج عن الطاعة<sup>٥١</sup>.

وفي هذا الخط يتجه الكواكبي، ويدعو إلى سن القوانين، ومراقبة الحكومات،

مبيناً أن دعوة الإسلام «من أي نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد مالم تكن تحت المراقبة الشديدة والحساب الذي لا تسامح فيه، كما جرى في صدر الإسلام... وكما جرى في هذه الجمهورية الحاضرة في فرنسا»<sup>٥٢</sup> وهو بذلك يطالب بالفصل بين السلطات السياسية والدينية. تعبيراً عن واقع الحكومات الغربية «التي أنشأت المجالس للسيطرة على الإدارة العمومية والسياسية»<sup>٥٣</sup>. فال مطلب الأول من أجل الإصلاح، هو: تحديد سلطة الحكام تحديداً قانونياً يخدم مصالح الأمة وهي مصالح متنوعة ولا يكون هذا التحديد دون استحداث مؤسسات الدولة الرقابية والتي على رأسها مجالس الحكم المنتخبة.

تاريخياً يمكن القبول بما قصده الكواكبي وابن أبي الضياف، ويمكن أن يبرر ذلك بالطابع الذي مرت به الحركة الإصلاحية في عموم البلاد العربية في تلك الفترة. ولكن هل استطاع مصلحان أن يضعوا رؤيتهم الإصلاحية ضمن إطار فلسفي خاص؟! وهل حاولا الانتقال من حيز المطالبة إلى حيز حكم الضرورة في التنفيذ، وبالتالي تأكيد السلطة الثقافية الإسلامية على السلطان السياسي، على أساس الرقابة التي ادّعاها فقهاء السنة على السلطان؟! وهل إن اطلاعهم على الفكر الليبرالي الغربي وما وصل إليه من نتائج، ساعدهم في حصر الإشكالية الإصلاحية، في مجالها الاجتماعي والسياسي العربي الإسلامي؟!.

### ٣- البحث عن مضامين

لقد شاع إطلاق لفظ الإصلاح على اتجاهات وحركات إصلاحية واجتماعية ظهرت في العالم الإسلامي خلال القرن التاسع عشر فيما عدا الحركة الوهابية التي بدأت قبل هذا التاريخ. وامتدت هذه الاتجاهات حتى النصف الأول من القرن العشرين ولقد اختلفت هذه الدعوات باختلاف دوافعها وحجم التأثيرات التي

أحدثتها<sup>٥٤</sup>.

فكيف لنا أن نصل إلى مضمون محدد المعالم للإصلاح السياسي عند ابن أبي الضياف والكواكبي؟! وإلى أي حد يمكن لنا القول إن الأول كان في اتصال مع حركة المجتمع وتغييراته وبنفس الوقت هو على علاقة مباشرة بالسلطة القائمة في تونس؟!

يرى أحمد جدي أن شخصية ابن أبي الضياف جديرة بالفهم والتعمق، فهي متصلة بعمق في تكوين المجتمع التونسي قبيل الاستعمار، ويعتبر عمله وفكره أحد أهم الطرق التي يمكن من خلالها فهم الحركة العامة للفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر<sup>٥٥</sup>.

ووصف ز.ي. ليفيين، الكواكبي «بأنه مفكر سياسي، مُفعم بكراهية الاستبداد»<sup>٥٦</sup>، ولكن حكم ما تركه من إشكاليات مازالت واقعة الى الآن لحد كبير جداً، ليصل الأمر أن هناك من يرى «أن ما تبقى لنا من الكواكبي لكي ندرسه شيء كبير، يساوي بقدره حجم الإشكالية المحورية التي تواجه حركة التحرر الوطني العربي»<sup>٥٧</sup>.

فالظروف التي عاشها ابن أبي الضياف، والكواكبي وكذلك التجربة التي مارسها كل منهما في مجال الإدارة، جعلت منهما أداة نقد مبررة سواء كان ذلك بقبول السلطة القائمة أو رفضها أو ضيقها بهذا النقد.

يقول عبد العزيز الدوري: يذهب الكواكبي إلى نقد الإدارة العثمانية ويبين أسباب الخلل بغض النظر عن العاصمة، وجهل المسؤولين الإداريين بأحوالها. وتبرير الموضوع بسوء توحيد قوانين الإدارة... ولهذا نراه يتجه بدعوته للنهضة للغرب ويحدد وجهة نظر غربية واضحة<sup>٥٨</sup>. في حين أن ابن أبي الضياف لم يكن يخفي رأيه في مسألة الإصلاح العثماني أو ما يسمى

بالتنظيمات الخيرية التي وضعها السلطان عبد الحميد في السادس والعشرين من شعبان ١٢٥٥هـ الثالث من نوفمبر سنة ١٨٣٩م. إذ عبر عن عدم سلامة هذه القوانين، وإمكانية إجرائها في بلاد العرب، وذلك في اجتماعه مع شيخ الإسلام أحمد عارف خلال زيارته للأستانة سنة ١٨٤٢م «فقلت له إن التنظيمات الخيرية يتعسر إجرائها في بوادي المغرب»<sup>٦٩</sup> وإذا قبل ابن أبي الضياف بهذه التنظيمات فإنه أقرها بعد إلحاح<sup>٦٠</sup>، «ولقد أُلحَّ شيخ الإسلام باستنابول على وجوب تلك التنظيمات».

والسؤال الآن: ما هو مضمون الإصلاح السياسي في فكرهما؟ وهل يمكن القول أنهما تقدما إلى الإصلاح على قاعدة أن التنظيمات هي أساس العمران القائم على العدل والشريعة الإسلامية؟!

وأياً كانت المضامين والأفكار، فإن محاكاة النموذج الأوروبي كانت ماثلة في طرحهما للإصلاح السياسي، لكن يبدو أنه لم يكن هناك استيعاب لمسار التجربة الليبرالية في إطارها التاريخي، وأنهم لم يفرقوا بين الجذور الثابتة والأصول المقررة، وبين الصورة الظرفية التي تلبست الفكر الإصلاحي العربي في القرن التاسع عشر. وهو ما يراه عبد الله العروي<sup>٦١</sup>.

هذا الأمر يكاد يكون أكثر وضوحاً عند ابن أبي الضياف، وخاصة في حديثه عن مسألة العمران، فرغم استلزامه للتجربة الخلدونية واستشهاد به «الظلم مؤذن لخراب العمران»<sup>٦٢</sup>. ومع تأكيد على أن تجربة التنظيمات العثمانية ناجحة في سياقها العمراني «وهذه الأصول الجارية الآن في الدولة العثمانية بالتنظيمات أدت إلى ازدهارها في العمران»<sup>٦٣</sup>، فإنه يحاكي النموذج الأوروبي «وانظر حال الإفرنج الذين بلغ العمران في بلدانهم إلى غاية يكاد السامع لا يصدق بها إلا بعد المشاهدة»<sup>٦٤</sup>.

وإذا كان العدل أساس العمران عنده، فإنه عند الكواكبي متمثل بالعلم «وترقي العلم والعمران هو من سنة الكون التي أرادها الله تعالى لهذه الأرض، ومع ذلك فالعلم والاستبداد ضدان متغالبان فكل إرادة مستبدة تسعى جهدها في إطفاء نور العلم»<sup>٦٥</sup>.

ولما كان الكواكبي ناقداً للاستبداد بكل صوره، وأنه لا يأتي الآ بمزيد من الانحطاط والتردي «لأن ظهوره على صاحبه مجلبة لأنواع البلاء»<sup>٦٦</sup> فإنه يرى بالحكم التركي آنذاك حكماً استبدادياً، فعمل على تصوير أمم الغرب التي تعيش في ظل حكومات عادلة «فقد بلغت أعلى المراتب وإن الأمم التي أسعفها حظها لتبديد الاستبداد نالت من الشرف المعنوي ما لم يخطر على فكر»<sup>٦٧</sup>.

وأول ما يجني الناس من الإصلاح السياسي والتغير، عند صاحب الإتحاف والطبايع «الأمن على النفس والمال والعرض وحتى لا تكون النفوس الإنسانية والأجساد المكرمة فريسة»<sup>٦٨</sup> «واستتباب الأمن وتوفيره ضروري للعيش والكماليات تولد حب الوطن»<sup>٦٩</sup>.

حاول ابن أبي الضياف بصورة تكاد تكون أكثر منها عند الكواكبي، وهي وضع مسألة الإصلاح السياسي في مضمونها العثماني الإسلامي ولهذا نجدد حاول الكشف عن فلسفة الإسلام في شأن السياسة. في حين أن الكواكبي ركز على مصطلح «السياسة الاستبدادية» ويسعى كثيراً لتلخيص موقف الأفراد من السلطة كما يجب أن يكون، وشدد على ضرورة وجود ضمانات لحماية المجتمع من الحكم المستبد، وأكد على وجود «شروط للمراقبة الشديدة والمحاسبة التي لا تسامح فيها»<sup>٧٠</sup>.

أكد الكواكبي على ضرورة أن لا يشعر المستبد باستبداده، لأن عواقب ذلك تكون وخيمة، ولهذا طالب بأخذ الحيطة والحذر من ذلك «والحذر كل الحذر أن

يشعر المستبد بالخطر فيأخذ بالحدز الشديد والتنكيل بالمجاهدين»<sup>٧١</sup>، ولكن ما مدى مسؤولية الدين عن الاستبداد السياسي وهل يمكن تطويع الدين وتسويقه كأداة ضد الاستبداد؟ نقرأ عند الكواكبي «إن مصدر الاستبداد السياسي الاستبداد الديني»<sup>٧٢</sup>، ولهذا نجده يبين أحكام الدولة العادلة بغض النظر عن الدين<sup>٧٣</sup>.

أما ابن أبي الضياف فينكر وجود الاستبداد ويرى أن الملك الجمهوري والمطلق لا يصلحان، ويضع حلاً لذلك، وهو الملك المقيد بقانون، ويهتم بالقوانين التي هي بتعبير العصر «الدستور» ذلك أن مثل هذه القوانين كشفت عن ضعف الدولة الإسلامية آنذاك وهذا راجع إلى عدم الانقياد إلى صورة الشريعة<sup>٧٤</sup>.

المضمون الأساسي الذي ركزا عليه: رفض الاستبداد بشتى أنواعه، والتأكيد على وجود القانون، أيأ كانت صورته، سواء بصيغة دستور أو هيئة عليا تضم أعيان الأمة أو بشكل مجالس انتخابية، أو بصورة مؤسسات ديمقراطية بمختلف أنواعها. وفي جميع الصور والمجالات هذه إنكفاء لمعنى الشورى في الإسلام وتأكيد على سلامتها في توجيه الحكومات والقيادات.

إلا أن هذا لم يأت من خلال التجربة الإسلامية فحسب، فالمنظومة الفكرية عندهما متأثرة بشكل كبير بالمراحل الأخيرة التي بلغتها الدول الأوروبية، وخاصة فرنسا. وهو ما لم يستطع ابن أبي الضياف - الذي زار باريس ودخل مكتبتها واطلع عليها - إخفائه. ولكن من المفيد أن نتذكر أن نتاج الثقافة الأوروبية في ذلك العصر كان نتيجة لمرحلة طويلة من التكوين والاكتمال والاستقلال، وهو خلاف ما كان رجال الإصلاح يعيشونه داخل نظمهم الثقافي العربي الإسلامي في تلك المرحلة. ومع ذلك، كما يرى فهمي جدعان

فإنهم شاركوا الأوروبيين أفكارهم وأحكامهم بل أنهم تجاوزوا الأمر عندما كانوا أكثر عنفاً في النقد والمطالبة في الإصلاح<sup>٧٥</sup>.

فهل كان ابن أبي الضياف والكواكبي يحاكون التقنيات الأوروبية عصرئذٍ، وبالتالي عدم إحراز أي تقدم بأي مظهر من مظاهر الإصلاح؟ وهل استملاء فهم الإصلاح بأبعاده العميقة في الحضارة العربية الإسلامية؟

يبدو أن هذين المستويين كانا متداخلين في تفكيرهما الذي جاء اتباعياً وإلحاقياً، اتباعياً بالنسبة للنموذج الإسلامي وإلحاقياً بالنسبة للنموذج الغربي، نقد ابن أبي الضياف السلطة إلا أنه قدم إصلاحاته في سياق الدور الذي مارسه من قبل ولزمن بعيد الماوردي في أحكامه السلطانية، والغزالي، وابن طباطبا في الفخري، والمرادي في آداب الإمارة، والطرطوشي، وغيرهم. في حين أن الكواكبي كان الأقرب إلى صورة المثقف المنتفض الذي وجد نفسه في القرن التاسع عشر أمام مطالبات متعددة ومختلفة متعلقة بمسألة الهوية والوعي.

في ظل هذا المُشكل الإصلاحية هل من الممكن القول: إن أفكار ابن أبي الضياف الإصلاحية جاءت في سياق تفكير إصلاحي خاص في المغرب العربي، وهو الإصلاح الذي كان دائماً مرتبطاً بدولة المخزن ثم ما لبث أن اختلف الأمر في العصر الاستعماري فأصبح في إطاره القطري الخاص بالدولة القائمة آنذاك؟ وهل إن ما قدّمه من آراء وأفكار هي استمرارية لتقليد أقره كتاب مرايا السلاطين والأمراء في مجال تاريخية العلاقة بين المثقف والسلطة؟

أخيراً لم يكن ما تم تناوله، إلا محاولة للكشف عن ماهية وطبيعة المصادر الفكرية في آراء ابن أبي الضياف وعبد الرحمن الكواكبي، ثم ما هي إلا محاولة للوصول إلى مفهوم ومضمون التجربة الإصلاحية عندهما في مجالها السياسي. ويبقى الكواكبي أحد أهم أعلام الفكر العقائدي والقومي والسياسي

الدستوري في القرن التاسع عشر. ويظلّ ابن أبي الضياف في حيزه الإصلاحية العربي الإسلامي المستنير. وقد ساهم كل منهما في بلورة الأفكار الإصلاحية التي ماتزال إلى يومنا هذا تحتاج في أسئلتها إلى البحث عن إجابة وتجديد للطاقت.

ثانياً: الدولة القاجارية والإصلاح الدستوري (مثال حسين نائيني)  
 منذ منتصف القرن التاسع عشر، كان الوضع الداخلي في إيران، يسير متسارعاً نحو الانهيار، فسياسة السيطرة والتزامم الأجنيبيين، وعجز وفساد الإدارة الحاكمة، وطفيان الأسرة القاجارية، والارتهان السياسي والاقتصادي للسياسات الأوروبية، شكلت جميعها عوامل هذا الانهيار المتسارع. وبالمقابل، أدت الأزمة السياسية والاقتصادية الناتجة عن جملة هذه العوامل، إلى حركة واسعة من الاحتجاج والرفض. كانت مقدماتها قد بدأت مع مظاهرات الاحتجاج على امتياز التنباك في العام ١٨٩١، ثم تلتها عملية اغتيال الشاه في العام ١٨٩٦...

وقد حاولت قوى اجتماعية عديدة أن تقود هذا التحرك الشعبي: فهناك النخب المثقفة ذات المنزع الديمقراطي والليبرالي، والتي كانت مشبعة بثقافة غربية، وتطمح إلى أن تبني لإيران مؤسسات دولة حديثة تقوم على مبادئ الحرية والقانون وسيادة الشعب، والتقدم الاقتصادي والاجتماعي. وهناك قوة تجار البازار الذين شكلوا قوة سياسية أساسية بفضل موقعهم الحاسم في شبكة التوزيع وحركة التجارة في البلاد. فضلاً عن وسائلهم المالية المتاحة في دعم الحركات المطالبية الشعبية. وكان هؤلاء على صلة وثيقة بالعلماء. غير أن هاتين القوتين (النخب المثقفة وتجار البازار) لا تستطيعان التحرك دون القوة



الأساسية الفاعلة في التأثير على الشعب، وهي قوة مراجع الدين التي يرتبط بها الناس على مستوى علاقة عامة «المقلدين» بمجتهدي التقليد. فماذا كان موقف هؤلاء؟.

إن فئة من صغار علماء الدين نشطت بصورة مبكرة في التهيئة للثورة الدستورية، فقد جمعت هذه الفئة بين الثقافة الدينية وبعض من الثقافة الحديثة، وأسست منذ عام ١٩٠٢ «مجلساً للثورة». وبرز من هذه الفئة الميرزا نصر الله المعروف بـ «ملك المتكلمين» (خطيب الثورة)، والسيد جمال الدين الواعظ. وكان هؤلاء، وإن عملوا خارج إطار الحوزات الدينية، على علاقة بكبار العلماء فيها، للاستفادة من نفوذهم الشعبي.<sup>٧٦</sup>

وأما بالنسبة لكبار العلماء، فإنه ينبغي التمييز بين علماء المؤسسة الدينية «الرسمية» المعينين من قبل الشاه، وبين علماء الحوزات العلمية في قم والنجف وغيرهما. فالمؤسسة التي ضمت شيوخ الإسلام وأئمة الجمعة وقفت ضد الحركة الدستورية وأيدت الشاه في كل شيء، حتى أن بعضهم أصدر «أحكام التكفير والتفسيق» ضد المطالبين بالدستور<sup>٧٧</sup>. أما في الحوزات المستقلة فقد انقسم المراجع بين مؤيد للحركة الدستورية وبين مؤيد للشاه. ومن النجف، جاء الدعم الأساسي للثورة والدفاع «الشرعي» عن المطالبة الدستورية عبر مراجع التقليد، أبرزهم الملا كاظم الخراساني، والشيخ عبد الله المازندراني، وعبر مجموعة من العلماء في مقدمتهم حسين نائيني. ذلك أن محمد علي شاه الذي ارتد على الدستور الذي فرضته الحركة الشعبية على والده مظفر الدين، لجأ إلى تقديم صيغة دستورية مشوهة وإلى تعطيل المجلس التشريعي المنتخب، فكانت فتوى المرجع كاظم الخراساني التي تقول: «إن الإقدام على مقاومة المجلس التشريعي، يكون بمثابة الإقدام على مقاومة أحكام

الدين الحنيف. فواجب المسلمين أن يقفوا حائلاً دون أية حركة ضد المجلس»<sup>٧٨</sup>.

وفي خضم هذه المعركة التي انتظم فيها المراجع والعلماء وانقسمت فيها الحوزات والمؤسسات الدينية الشيعية، بين مؤيد للشاه، أي للحكم السلطاني، وبين مؤيد لـ«المشروطة» أي للحكم الدستوري، ظهرت أدبيات فقهية تعكس من جانب الفقهاء الدستوريين غنى فكرياً تجديدياً في الفقه. ويقدم كتاب حسين نائيني تنبيه الأمة وتنزيه الملة<sup>٧٩</sup> مساهمة أساسية في السجال الذي دار بين الفريقين.

يقدم النائيني (توفي ١٣٣٥هـ/ ١٩٣٦م) دفاعاً عن مبدأ الممارسة السياسية الدستورية، من وجهة نظر إسلامية، فيرى أن الممارسة الدستورية هي مشاركة أفراد الأمة في القرار والولاية «ومساواتهم - على حد قوله - مع شخص السلطان في جميع نوعيات المملكة من المالية وغير المالية»، كما أنها حق للأمة في المحاسبة والمراقبة وتحديد مسؤولية الموظفين»<sup>٨٠</sup>.

ويستشهد النائيني بموقف الأمة حيال الخليفة عمر بن الخطاب، عندما رقى هذا الأخير المنبر يستنفر الناس للجهاد، فأجابوه «لا سمعاً ولا طاعة» لأنه كان عليه ثوب يمان يستر جميع بدنه، مع أن حصة كل واحد من المسلمين من تلك البرود اليمانية لم تكن كافية لستر جميع بدنه.. وما استطاع عمر أن يدفع اعتراضهم إلا بعد أن أثبت لهم أن عبد الله (ابنه) هو الذي وهبه حصته من تلك البرود. كما يستشهد النائيني بموقف الأمة في «جواب الكلمة الامتحانية الصادرة عنه: لنقومك بالسيف»، وهو الجواب الذي أفرح الخليفة عمر «لرؤيته هذه الدرجة من استقامة الأمة»<sup>٨١</sup>.

أما اعتياد الأمة على الاستبداد والخضوع، فقد جاء في رأيه «بعد استيلاء

معاوية وبني العاص وتبدل هاتيك الاصول والفروع المذكورة بأضدادها، وانقلاب السلطنة الإسلامية في مدة ابتلاء سائر الملل الأجنبية بمثل المأسورية والمقهورية المبتلين نحن بها الآن»<sup>٨٢</sup>.

ويرى النائي في تحرر الملل الأجنبية من الملكية المطلقة «اتباعاً للمبادئ الطبيعية وإحاطة بالقوانين الإسلامية» في حين أن «سير طواغيت الأمة المسلمة القهقري أدى إلى الحالة الراهنة»<sup>٨٣</sup>.

ويبحث عن أصل الحرية المناقضة للعبودية والجور والتحكم في النص القرآني والسنة النبوية، والتنبيهات الصادرة عن الأئمة المعصومين<sup>٨٤</sup>. ويرى أن الاستبداد يقوم على شعبتين من العبودية: «معبودية السلطان التي هي عبارة عن انقياد الأمة لإرادته التحكيمية في باب السياسة والملكية. كذلك يكون الانقياد والخضوع لرؤساء المذاهب والملل بعنوان أنه من الديانة معبودية محضة...» ويرى أن «الاستعباد في القسم الأول مستند إلى القهر والغلبة. وفي القسم الثاني مبني على الخدعة والتدليس»<sup>٨٥</sup>. ويخلص إلى الاستنتاج أن تحالفاً وتكاملاً قائماً بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني. يقول: «لولا ما نراه من ائتلاف هاتين الشعبتين الاستبداديتين السياسية والدينية واتفقهما وقيام إحداهما بالأخرى، لما أصبح استعبادنا نحن الإيرانيين اليوم واضحاً مشهوداً»<sup>٨٦</sup>.

والنائيني يشدد في تحليله للحلف القائم بين الشعبتين الاستبداديتين على مسؤولية العلماء، حيث تحول قسم منهم إلى «علماء سوء» و«أميين لا يعلمون». وهو يشبه موقف المقلدين العوام لهؤلاء، بموقف اليهود من أحبارهم<sup>٨٧</sup>.

ثم يعود النائي إلى شرح حقل مساواة الأمة مع شخص الوالي أو السلطان فيرى أنها: مساواة في الحقوق، ومساواة في الأحكام، ومساواة في التقاص

والمجازاة<sup>٨٨</sup> ولما كانت هذه المطالب التي رفعتها الحركة الدستورية، تحرر الأمة من الجائرين من خلال مساواتهم بالحكام، وهم سلاطين وفقهاء، «رأت الشعبة الدينية الاستبدادية - كما يقول - أن من الواجب بمقتضى وظيفتها المقامية المتكفلة بالاحتفاظ على شجرة الاستبداد الخبيثة - باسم حفظ الدين قديماً وحديثاً - عدم الإصغاء للخطاب الشريف، وأخذت تقاوم بكل ما في وسعها هذين الأصليين اللذين هما منبع السعادة ورأس مال الأمة والمرتب عليها حفظ - حقوق الشعب ومسؤولية الولاية». وما اكتفت أن تطلق عليهما «التحريم» بل «اجتهدت في أن تبرزهما بأشنع الصور وأقبحها لتنفّر منهما العامة وتصرف أنظار سواد الشعب عن تتبع هذه الطرق الصالحة»<sup>٨٩</sup>.

وبعد أن يشدد على ضرورة تحديد السلطات والصلاحيات في نظام الاستيلاء والسلطنة في جميع الشرائع والأديان، ينتقل النائيني، إلى التبرير الفقهي للنظام السياسي الدستوري من خلال صيغة الشورى التي طبقت في عهد الرسول والخلفاء الراشدين. ويرى هنا إمكانية كبرى لاتفاق سني - شيعي حول هذه الصيغة. فتطلب عصمة الوالي السياسي في طائفة الإمامية يوجب في زمن الغيبة تحديد السلطنة لترك التحكيمات والاستشارات. إذ يقول: «وعلى هذا فتحديد السلطنة الإسلامية بالدرجة الأولى التي هي عبارة عن ترك التحكيمات والاستشارات - مع الإغماض عن أهلية المتصدي والسكوت عن لوازم مقامه من العصمة خصوصاً على مذهبتنا، هو القدر المتفق عليه بين الفريقين... وهو من الضروريات الإسلامية أيضاً...»<sup>٩٠</sup>.

واضح كيف أن هذا التوجه، يحركه هم حاضر وهدف مستقبلي. فهو لا ينطلق من أوجه الاختلاف والخلاف حول تاريخية الإمامة وأحقيتها، بل من واقع المسلمين الذي يفترض حلاً لمشكلة الاستبداد في السلطنة، وهي المشكلة

التي رافقت معظم عهود التاريخ الإسلامي حتى أمست «شجرة خبيثة» لدى «السلطنات السنية» ولدى «السلطنات الشيعية» على حد سواء. «وعلى هذا تكون حقيقة تبديل السلطنة الجائرة وتحويلها - كما يقول - عبارة عن قصر استيلاء الجوري وتحديده والردع عن ذينك الظلم والغصب الزائدين، وليس هو كما يتوهم عبارة عن رفع فرد من الظلم وجعل فرد آخر أخف وأقل منه مكانة»<sup>٩١</sup>.

وصيغة الشورى، كما يفهمها النائي، لا تتناقض مع دور الفقيه في مذهب الإمامية. فهذا الدور الذي تفترضه «نيابة الإمام» والذي يتمثل بالقيام بـ«الوظائف الحسبية» مع عدم ثبوت النيابة العامة في جميع الوظائف<sup>٩٢</sup> يندرج في نظام شورى، بل مع عموم الأمة<sup>٩٣</sup> ويستشهد بتفسير الآية الكريمة فيقول: «..... ودلالة الآية المباركة ﴿وشاورهم في الأمر﴾ المخاطب بها نفس العصمة وعقل الكل، وقد كلف بالمشورة مع عقلاء الأمة على هذا المطلب في كمال البداهة والظهور، حيث يعلم بالضرورة أن مرجع ضمير الجمع هو عموم الأمة، وقاطبة المهاجرين والأنصار لا أشخاص خاصة»<sup>٩٤</sup>.

وهذا الاجتهاد يوصل النائي إلى اعتبار الهيئة الدستورية المتمثلة بالجمعيات الوطنية أو البرلمانات أو المجالس التمثيلية الصيغة الراهنة التي توصل إليها تطور الحضارة الإنسانية وفقاً «للمبادئ الطبيعية» و«القوانين الإسلامية» اللتين لا تناقص بينهما، بل إن النظام الديمقراطي الغربي أصله في الإسلام النظام الشوروي. والنائي يشدد على المقولة التي ردها العديد من المصلحين والدستوريين الإسلاميين آنذاك: «هذه بضاعتنا ردت إلينا»<sup>٩٥</sup>.

إن وجود مثل هذه الهيئة في السلطنة ضروري كي لا يتحول الاستيلاء إلى جور. إنها نوع من قوة ضابطة وراعية ومسددة كما يقول النائي. وهذه الهيئة

تتوافق مع وجهة النظر السنية القائلة بشروط علمية الخليفة وعدالته. ومع وجهة نظر الإمامية القائلة بعصمة الإمام. إنها الإمكان الضروري في هذا الزمان. يقول: «في هذا الزمان وقد أصبحنا قاصرين ليس من وجهة عدم إمكاننا أن نتمسك بالعصمة العاصمة فقط، بل حتى من جهة اتصاف المتصدين للأمر بملكة التقوى والعدالة والعلم الحقيقي، وبالعكس مبتلين بالضد المقابل لها. فكما أن الضرورة قائمة على أن حفظ تلك الدرجة المسلمة من تحديد السلطة الإسلامية التي عرفت أنها من الأمور التي اتفقت عليها الأمة، وأنها من ضروريات الدين الإسلامي، والتحفظ على أساس الشورية الثابت بنص الكتاب والسنة النبوية والسيرة المقدسة، لا يتصور ولا يتحقق وجودهما (السلطة والشورى) إلا إذا استندنا إلى قوة خارجية رادعة ومسددة تقوم بدور القوة البشرية مقام القوة العاصمة الإلهية، ولا أقل من أن تحل محل القوة العلمية وملكة العدالة»<sup>٩٦</sup>.

الهيئة التمثيلية إذن هي «قدر مقدور من القوة العاصمة الإلهية بناء على أصول مذهبنا في طائفة الإمامية - كما يقول النائيني - وبناء على مذهب أهل السنة هي في مقام القوة العلمية وملكة التقوى والعدالة»<sup>٩٧</sup>.

وهذا الحل الدستوري الديمقراطي الذي يدافع عنه النائيني في معركة تخوضها القوى المطالبة بالدستور في كل من إيران والدولة العثمانية آنذاك، ضد الاستبداد الفردي السلطاني، وضد تيار واسع من الفقهاء الذين يمثلون على حد قوله «شعبة الاستبداد الديني» هو حل إسلامي، ليس فقط للمسألة الداخلية التي كانت تعانيها من جراء القمع والجور والاستبداد، وإنما أيضاً لمسألة درء الخطر الأجنبي الذي يتهدها بالتقسيم. فمشاركة الأمة في السياسة تستتفر قواها للجهاد ضد الاعتداءات التي تتربص بها آنذاك من طرف روسيا

وبريطانيا. ولذا، فإنه يرى «أن تحويل السلطنة الغاصبة من نحوها الظالم الأول إلى نحوها العادل الثاني، علاوة على سائر المذكورات، موجب لحفظ بيضة الإسلام وصيانة حوزة المسلمين من استيلاء الكفرة الجائرين»<sup>٩٨</sup>.

وأخيراً، ما لبثت هذه المعركة الفكرية - الفقهية التي تزامنت مع معركة الدستور العثماني، أن خفت صوتها مع وفاة المرجع الكبير الذي احتضنها وهو الشيخ كاظم الخراساني في العام ١٩١١. وجاءت ظروف الحرب العالمية الأولى لتعطل الجهود الدستورية ولتقحم البلاد في مشاريع الاقتسام والتقسيم وسياسة مناطق النفوذ، ولتدخلها في احتمال الحل العسكري الدكتاتوري. وبعدها تنقلص المشاركة الفقهية في العمل السياسي، ويعتزل الفقيه في حوزته لفترة طويلة، قاصراً عمله على العبادات والمعاملات والنصح أحياناً ومن جانب الشاهد البهلوي الذي أنهى بانقلابه العسكري في العام ١٩٢٣ سلطنة الأسرة القاجارية اقتضرت العلاقة مع العلماء على الحرص على بعض البروتوكولات والزيارات الشكلية والودية، مع التركيز على تحجيم دور الفقهاء من خلال سلسلة من التدابير والقوانين العلمانية، ومن خلال إعفاء طلاب العلوم الدينية من الخدمة العسكرية. وبستمر هذا الوضع حتى انقلاب مصدق في العام ١٩٥٣. حيث استعيد بعض الفقهاء دورهم في العمل السياسي الوطني، وحيث ستستعاد من جديد أطروحات فقهاء المرحلة الدستورية، وفي مقدمتهم: حسين نائيني وكتابه تنبيه أئمة وتنزيه الملة<sup>٩٩</sup>.

## الهوامش:

- ١ - محمد القاضي، الفكر الاصلاحى فى عصر النهضة، دار الجنوب، تونس، ١٩٩٢، ص ٦٨.
- ٢ - أحمد الباهي، لعله أحد أبي القاسم، انظر عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢، ج ٢، ص ١٠٠٢.
- ٣ - محسن بن أبي الضيف، من هو ابن أبي الضيف، ملتقى ابن أبي الضيف للفكر السياسي والاجتماعي الحديث، منشورات مجلة الاتحاد، (٣)، تونس، ١٩٨٩، ص ٨. وحول ترجمة ابن الضيف، انظر: إسماعيل البغدادي، إيضاح المكنون، دار أحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج ٣، ص ١٦؛ حمد من حسني عبد الوهاب، خلاصة تاريخ تونس، تونس، ١٩٥٣، ص ١٧؛ الزركلي الاعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة ٥، ج ١، ص ١٣٨؛ الصادق الزمزمي، اعلام تونسيون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٨٦.
- ٤ - ابراهيم الرياحي، هو إبراهيم بن عبد القادر بن أحمد، الطرابلسي، الرياض، المالكي (أبو اسحاق) له حاشية على شرح الفاكهي لقطر الندى في النحو، ورد على الوهابية، انظر معجم المؤلفين، ج ١، ص ٤٩.
- ٥ - القاضي، المصدر السابق، ص ٦٨.
- ٦ - محمد البشير بن الخرجة، مقدمة كتاب إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الامان، الدار التونسية، تونس، ط ٨٠، ١٩٧٦، XII.
- ٧ - المصدر نفسه، والصحة ذتها.
- ٨ - محسن بن أبي الصياغ، المصدر السابق، ص ١٠؛ احمد عبد السلام، مادة (أحمد بن أبي الضيف)، موسوعة الحضارة الإسلامية (مواد موسوعية من حرف الالف) فصيلة تجريبية، المجمع الملكي لبحرث الحضارة الإسلامية، مؤسسة آل البيت، عمان، ص. ١٢٣-١٢٢.
- ٩ - أحمد الجباعي، الكواكب، هم التأخر وهاجس النهضة، مجلة الوحدة، السنة ٧، العدد ٨١ حزيران، يونيو، ١٩٩١، ص ٨٧.
- ١٠ - محمد عمارة، عبد الرحمن الكواكبي، شهيد الحرية ومجدد الإسلام، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٤، ص ٣٧، ٤١.



- ١١ - أحمد بن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، الدار التونسية، تونس، ط٢، ١٩٧٦، ج١، ص ٥١.
- ١٢ - الإتحاف، ج ١ ص ١٢ - ١٤، ١٣، ١٥، ١٦، ٢٢، ٢١، ٢٣، ٢٧، ٢٩، ٣٢، ٤٧، ٥١، ٥٦، ٦١، ٦٥.
- ١٣ - عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تحقيق أحمد جمال الطحان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، سلسلة الأعمال الكاملة، ط ١، ١٩٩٥، ص ٤٤٢ - ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٥٠ - ٤٥٧، ٤٦٣، ٤٦٣، ٤٧٩، ٥٢٣، ٥٢٩، ٥١٨.
- ١٤ - عبد الحميد التركي، السياسة الشرعية في إتحاف أهل الزمان لابن أبي الضياف جوانب من الإصلاح في تونس في منتصف القرن التاسع عشر، ندوة الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، جامعة محمد الخامس، الرباط، ١٩٨٣، ص ١٥٦.
- ١٥ - الكواكبي، المصدر السابق، ص ٣٤٠.
- ١٦ - المصدر نفسه، ص ٤٤٤.
- ١٧ - الإتحاف، ج ١، ص ٣٤.
- ١٨ - الإتحاف، ج ١، ص ٤٥: الحبيب الجناحي، مصادر الحركة الإصلاحية في تونس دراسات في الفكر العربي الحديث، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط ١، ١٩٩١، ص ٣٦٧. وحول واقع الإيالة التونسية ومفهوم الإصلاح في القرن التاسع عشر انظر، إبراهيم بوطالب، استخلاصات عامة عن مفهوم الإصلاح في القرن التاسع عشر، الإصلاح والمجتمع المغربي، (مصدر سابق)، ص ٤١٦.
- ١٩ - الكواكبي، المصدر السابق، ص ٤٣١.
- ٢٠ - أحمد الطويل، دراسات ووثائق عن الحركة الإصلاحية بتونس، تونس، سوسة، ١٩٩٢، ص ٤٤.
- ٢١ - بوطالب، المصدر السابق، ص ٤١٨.
- ٢٢ - الإتحاف، ج ١، ص ٣٢.
- ٢٣ - أحمد جدي، الإشكالية الاقتصادية في الفكر العربي الحديث، منال أحمد بن أبي الضياف وخير الدين التونسي باشا، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٩٦، السنة ١٨، حزيران، يونيو، ١٩٩٥، ص ٩٣.
- ٢٤ - المصدر نفسه، ص ٩٤.
- ٢٥ - الإتحاف، ج ١، ص ٣٢.

- ٢٦ - التركي، المصدر نفسه السابق، ص ١٥١.
- ٢٧ - فهمي جدعان. أسس التقدم عند مفكري الإسلام، دار الشروق، عمان ١٩٨٨، ص ١٤٨.
- ٢٨ - الإتحاف، ج ١، ص ١٨، ١٩، ٥٣، ج ٢، ص ١٥٥، ج ٤، ص ٢٠٤، ج ٢، ص ٣٨، ١٦، ١٢ - ١٣.
- ٢٩ - نوريير تاييرو، الكواكبي، المفكر الثائر، ترجمة علي سلامة، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٠، ص ٨.
- ٣٠ - أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العربي، الشركة التونسية، ١٩٧٨، ص ١٨٩.
- ٣١ - عبد السلام، المصدر السابق، ص ١٦٢.
- ٣٢ - الكواكبي، المصدر نفسه، ص ٤٥.
- ٣٣ - محمد جمال الطحان، الوحدة العربية والرابطة الدينية في الحكومات العادلة، دراسة في فكر الكواكبي، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٩٦، السنة ١٨، حزيران، يونيو، ١٩٩٥، ص ١٤٣.
- ٣٤ - الإتحاف، ج ١، ص ١٥.
- ٣٥ - جدعان، المصدر نفسه، ص ١٤٩.
- ٣٦ - الإتحاف، ج ١، ص ٢٨.
- ٣٧ - المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣.
- ٣٨ - المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٦.
- \* عهد الأمان: هو عبارة عن قانون أساسي أصدره الباي محمد في ١٠/٩/١٨٥٧م، وهو يتضمن إحدى عشرة قاعدة، كان قد كلف إبن أبي الضياف بتهذيبها، ثم ألقت لجنة لتهذيبه، انتهت من عملها بعد أربع سنوات تقريبا على عهد محمد الصادق باي ١٨٥٩ - ١٨٨٢م، ومن أهم قواعده:
- ١ - تأكيد الأمان لساكني الرعية.
  - ٢ - المساواة بين المسلم وغيره «في استحقاق الإنصاف».
  - ٣ - الحرية في الاعتقاد «الذي لا يجبر على تبديل دينه».
  - ٤ - المساواة في الحقوق والعقوبات وأصول القانون أو العهد وخاصة أهل «جربة وغالب العربان ومن له صلة بالفلاحة» انظر، الإتحاف، ص ٨٩.

- ٣٩ - الإتحاف، ج ١، ص ٥٦.
- ٤٠ - المصدر نفسه والصفحة ذاتها.
- ٤١ - الكواكبي، المصدر السابق، ص ٣٤٧.
- ٤٢ - المصدر نفسه والصفحة ذاتها.
- ٤٣ - المصدر نفسه، ص ٤٧٠.
- ٤٤ - Elizer Tauber, The Emergence of The Arab Movements, London, 1993, p26.
- ٤٥ - عمارة، المصدر السابق، ص ١٦١.
- ٤٦ - القاضي، المصدر السابق، ص ٧٤.
- ٤٧ - الإتحاف، ج ١، ص ٥٣.
- ٤٨ - سورة آل عمران، الآية ١٥٩.
- ٤٩ - الإتحاف، ج ١، ص ٥٣.
- ٥٠ - المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٣ - ٨٤.
- ٥١ - المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٣.
- ٥٢ - الكواكبي، المصدر السابق، ٤٢٨.
- ٥٣ - نوريير تاييرو، المصدر السابق، ص ٣٥.
- ٥٤ - أحمد عبد السلام، ملاحظات في معنى الإصلاح عند خير الدين وابن أبي الضياف في تونس، في القرن التاسع عشر، الإصلاح، المجتمع المغربي (مصدر سابق)، ص ١٤١.
- Ahmed. Jdey. Ahmed. Ibe. Dhiaf. Son oever. Sa. pensec. Essain. ... d. historie. Culturelle. 1995. Tunis.p.1
- ٥٦ - ز. ي. ليفين، تاريخ الفكر الاجتماعي الحديث، لبنان وسوريا ومصر، ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون، بيروت ١٩٨٧؛ حول مكانة الكواكبي في الفكر القومي العربي، انظر الدراسة الرصينة لإبراهيم بيضون. مرآة قومية في فكر عبد الرحمن الكواكبي، حوايات كلية الآداب العربية، معهد الدراسات الشرقية، جامعة القديس يوسف، المجلد ٦، ١٩٩١ - ١٩٩٢، ص ٦٩.
- ٥٧ - عبد الله حنا، النهضة والاستبداد، دار الأهالي، دمشق، ١٩٩٤، ص ٧٠.
- ٥٨ - عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي، للأمة العربية، دراسة في الهوية والوعي،

- بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦، ص ١٦١ - ١٦٩.
- ٥٩ - الإتحاف، ج ١، ص ٨٥.
- ٦٠ - محمد الهادي الشريف، مشكلة الإصلاحات، تونس وارتباطها بمسألة العلاقات التونسية العثمانية حوالي ١٨٤٠، الإصلاح والمجتمع المغربي، مصدر سابق، ص ١٣٧.
- ٦١ - عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٤، ١٩٨٨، ص ٤٨.
- ٦٢ - الإتحاف، ج ١، ص ١٦.
- ٦٣ - المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣.
- ٦٤ - المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٧.
- ٦٥ - الكواكبي، المصدر نفسه، ص ٤٦١.
- ٦٦ - المصدر نفسه، ص ٤٨١.
- ٦٧ - المصدر نفسه، ص ٥٢٣.
- ٦٨ - الإتحاف، ج ١، ص ٥١.
- ٦٩ - المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١ - ٤٠.
- ٧٠ - سهيلة الريماوي، عبد الرحمن الكواكبي، دراسة في فكره السياسي، مجلة دراسات تاريخية، السنة ٧، العددان ٢٣ - ٢٤، أيلول، كانون أول ١٩٨٩، ص ٣٣.
- ٧١ - الكواكبي، المصدر السابق، ص ٥٣.
- ٧٢ - المصدر نفسه، ص ٥٣٦.
- ٧٣ - Tauber. op. Cit. 26.
- ٧٤ - جمعة الشيخ، المنطلقات الأساسية للإصلاح الاجتماعي لدى ابن أبي الضياف، الملك المقيد بقانون، ملتقى ابن أبي الضياف، مصدر سابق، ص ٩٤، ١٠٣، ١٠٨.
- ٧٥ - فهمي جدعان، نظرية التراث، دراسات إسلامية أخرى، دار الشروق، عمان، ط ١، ١٩٨٥، ص ١١٦ - ١١٧.
- ٧٦ - فاضل رسول، الدين والدولة وصراعات الشرعية، مجلة الحوار، العدد ٦، ص ٦٢.
- ٧٧ - المرجع نفسه، ص ٦٢.
- ٧٨ - حسن الأسدي، ثورة النجف، بغداد، منشورات وزارة الاعلام، ١٩٧٠، ص ٦٩.
- ٧٩ - صدر الكتاب بالفارسية في العام ١٣٢٧هـ / ١٩٠٩م. ثم جددت طباعته في العام ١٩٥٥.

\* على أثر حركة مصدق. وتجدر الإشارة إلى أن هناك ترجمة عربية لبعض فصوله في مجلة العرفان، وهذه الترجمة قام بها صالح الجعفري عام ١٩٣٠ في النجف بعنوان «الاستبدادية والديمقراطية» وإلى هذه الترجمة رجعنا في هذه الدراسة.

٨٠ - حسين ناينيني: «الاستبدادية والديمقراطية»، العرفان، مجلد ٢٠، ج ١، ص ٤٤.

٨١ - المصدر نفسه، ص ٤٤.

٨٢ - المصدر نفسه، ص ٤٥.

٨٣ - المصدر نفسه، ص ٤٥.

٨٤ - المصدر نفسه، ص ٤٥ - ٤٦.

٨٥ - المصدر نفسه، مجلد ٢٠، ج ٢، ص ١٧٢.

٨٦ - المصدر نفسه، ص ١٧٥.

٨٧ - المصدر نفسه، ص ١٧٤.

٨٨ - المصدر نفسه، ص ١٧٦.

\* الاصلان المقصودان في نص الناينيني همان: حرية الأمة ومساواتها بشخص السلطان.

٨٩ - المصدر نفسه، ص ١٧٨ - ١٧٩. والمقصود في هذين الأصلين: الحرية والمساواة.

٩٠ - المصدر نفسه، مجلد ٢٠، ج ٤، ص ٤٣٤.

٩١ - المصدر نفسه، ص ٤٣٥.

٩٢ - المصدر نفسه، ص ٤٣٤ - ٤٣٥.

٩٣ - المصدر نفسه، ص ٤٣٥.

٩٤ - المصدر نفسه، مجلد ٢٠، ج ٥، كانون الأول ١٩٣٠، ص ٥٦٨.

٩٥ - المصدر نفسه، ص ٥٧٠.

٩٦ - المصدر نفسه، ص ٥٦٠. ويقصد الناينيني بالقوة الخارجية، القوة التمثيلية للأمة التي هي خارج القوة الاجرائية للحاكم أو الوالي، كما يفهم من سياق النص.

٩٧ - المصدر نفسه، ص ٥٧١.

٩٨ - المصدر نفسه، ص ٤٣٧ - ٤٣٨.

\* يجدر التذكير بأن السيد محمود الطالقاني هو الذي أعاد تحقيق الكتاب ونشره في

العام ١٩٥٥.

## كيف نواجه التبشير في افريقيا؟ - جمهورية التشاد نموذجاً -

الاستاذ الشيخ علي المسيري \*

### «ملخص»

للمبشرين نشاطات واسعة في تشاد تركز على زرع الشكوك في قيم الاسلام وتعميق فكرة سيطرة الرجل الغربي الابيض وترسيخ فكرة الاحتلال الصهيوني لفلسطين، والتغريب. وتعمل في تشاد جمعيات ومؤسسات تنصيرية عديدة، بعضها يحمل أسماء تبشيرية كنسية صريحة، وبعضها يتستر بغطاء المساعدات الانسانية والاقتصادية والصحية. والمسلمين جهود في مقابلة موجة التنصير تتلخص في بناء الجامعات والمدارس ومعاهد القرآن الكريم. والمقترح هو اهتمام العالم الاسلامي بأمركل البلدان الاسلامية على صعيد التعليم والاعلام والخدمات الاجتماعية والصحية والتنمية الاقتصادية.

## تاريخ دخول الإسلام في تشاد

دخل الإسلام في السودان الأوسط تشاد الحالية عام ٤٦هـ الموافق ٦٦٦م ووصول طلائع الفتح الإسلامي إلى منطقة كوار شمال شرق بحيرة تشاد بقيادة فاتح أفريقيا عقبة بن نافع، ومن ذلك التاريخ وحتى دخول الاستعمار لم نعرف تشاد ديناً غير الإسلام، كما لم يعرف سكان تشاد شيئاً عن المسيحية إلا من خلال قراءاتهم للقرآن الكريم، فلذلك لم توجد بها آثار مسيحية. وقد دخل الإسلام في تشاد طواعية ولم يذكر التاريخ وقوع معارك بين طلائع الفتح وبين نوثنين في أفريقيا، وقد قامت في تشاد عدة ممالك، وأول مملكة اعتنقت للإسلام هي مملكة السيفيين التي تعرف الآن بمملكة كانم التي حكمت تشاد وما جاورها لمدة تزيد عن الألف سنة، وأول ملك اعتنق الإسلام هو ألمي دونمه الذي أسس دولة كانم الإسلامية ومازال أحفاده يحتفظون ببقاياها في الشمال.

## لإدارة في تشاد

تنقسم دولة تشاد إلى أربع عشرة محافظة وكل محافظة تنقسم إلى مقاطعات. مقاطعات يبلغ مجموعها ٥٤.

## لحالة الاجتماعية في تشاد

يوجد في تشاد أكثر من مائة وخمسين قبيلة ولكل قبيلة لغتها الخاصة وتقاليدها وعاداتها ولكن لا تمنعها من مصاهرة غيرها ماعدا غير المسلمين. أما من حيث الديانة فإن سكان تشاد ينقسمون على ثلاثة أقسام:

١ - المسلمون ونسبتهم ٨٥٪.

٢ - المسيحيون ونسبتهم ٥٪.

### ٣- الوثنيون أو اللادينون ونسبتهم ١٠٪:

وتعتبر تشاد هي البوابة الأولى لنشر الإسلام والثقافة العربية في وسط أفريقيا، وهذا ما حمل المنصرين على بذل جهودهم لتنصير تشاد قبل الدول المجاورة لها، لتكون بوابة للتنصير كما كانت بوابة لنشر الثقافة الإسلامية والعربية.

### موقع تشاد الجغرافي

تقع جمهورية تشاد في وسط القارة الأفريقية وتقدر مساحتها بحوالي ١٢٨٤٠٠٠ كلم مربع، وهي مغلقة ليس لها منفذ بحري وتقع ما بين خطي عرض ٢٢° شمال خط الاستواء وخطي الطول ١٦° شرق خط جرينتش ويحد دولة تشاد ستة دول أفريقية:

- ١- من الشمال: الجماهيرية الليبية.
  - ٢- ومن الشرق جمهورية السودان.
  - ٣- ومن الغرب جمهوريتي النيجر ونيجيريا.
  - ٤- ومن الجنوب الغربي جمهورية الكامرون.
  - ٥- ومن الجنوب الشرقي جمهورية أفريقيا الوسطى.
- وعدد سكانها يتراوح ما بين ٧-٦ مليون نسمة نسبة المسلمين ٨٥٪ ونسبة اللادينيين تبلغ ١٠٪ ونسبة المتنصرين تبلغ ٥٪ ولغتها التي يتعامل بها جميع السكان هي اللغة العربية وتليها اللغة الفرنسية لغة المستعمر.
- وتوجد بها عدة لغات محلية مختلفة اندثر الكثير منها وما زال بعضها قائماً وعاصمتها أنجمينا فور لامي سابقاً.
- ١- وتعتمد في اقتصادها على الزراعة ومن أهمها القطن وجميع أنواع الغلال



كالدخن والأرز والذرة والقمح والفولاذ والبطاطس والذرة الشامية وقصب السكر.

٢- وتعتمد على تربية المواشي - الإبل والغنم والبقر وصيد الوحوش المفترسة وغيرها والأسماك والطيور. كما توجد بها كميات كبيرة من المعادن مثل البترول واليورانيوم والذهب والدرر والنحاس والحديد. وتوجد بها عدة أنهر وبحيرات عذبة المياه صالحة للزراعة وصيد الأسماك. من أهمها بحيرة تشاد التي تبلغ مساحتها ٣٠٠ كيلومتر مربع وبحيرة الفكري.

### نبذة عن حالة المسلمين في تشاد

منذ ظهور فجر الإسلام في ربوع تشاد عام ٤٦هـ - ٦٦٦م وحتى عصرنا هذا كان المسلمون في تشاد مقبلين على حفظ القرآن الكريم وتحفيظه باعتبار أنه كلام رب العالمين ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أَنَّ لَهُمْ أَجراً كبيراً﴾<sup>١</sup> كما أنهم كانوا مقبلين على دراسة الحديث النبوي الشريف والفقه الإسلامي واللغة العربية، ومعتمدين في ذلك كله على تأسيس الخلوات التي تقوم بنفسها تارة وبمساعدة المحسنين تارة أخرى، والتي مازالت تمشي على النمط القديم الموروث عن الأولين. وقد عرفت تشاد منذ القدم بأنها دولة القرآن لكثرة الذين يحفظون القرآن الكريم عن ظهر قلب فيها.

وخير شاهد على صحة ذلك، الفوز الكبير والنجاح الفائق الذي حققه أبناء تشاد في المسابقات القرآنية الدولية في الدول التي وفق الله تعالى أهلها على تشجيع المسلمين لحفظ كتاب الله بإقامة المسابقات وبذل الأموال الكثيرة في سبيل ذلك.

وكان المذهب المالكي هو المذهب المعمول به في تشاد مع استفادتهم من المذاهب الأخرى.

وعقيدة المسلمين في تشاد هي عقيدة أهل السنة والجماعة المتمثلة في الأشعرية والماتريدية، وجلهم متصوفون إلا أنهم غير مغالين فيه كما أنهم غير متعصبين.

والرواية المشهورة في قراءة القرآن في تشاد هي رواية ورش عن نافع، وقلة منهم يقرأون برواية حفص عن عاصم.

### أهداف التبشير والتنصير

إن أهداف المبشرين والمنصرين كثيرة وطموحاتهم كبيرة لا يستطيع أحد أن يحصرها إلا أن أهم أهدافهم تتلخص فيما يلي:

١- الحيلولة دون دخول النصارى في الإسلام وهذا الهدف موجه للجهود في المجتمعات التي يغلّب عليها النصارى ويعبر عنه بعض المنصرين بحماية النصارى من الإسلام.

٢- الحيلولة دون دخول الأمم الأخرى غير النصرانية في الإسلام والوقوف أمام انتشار الإسلام بإحلال النصرانية مكانه أو بالإبقاء على العقائد المحلية المتوارثة.

٣- إخراج المسلمين من الإسلام أو إخراج جزء من المسلمين من الإسلام.

٤- زرع الاضطرابات والشكوك في المثل والمبادئ الإسلامية لمن أصروا على التمسك بالإسلام.

٥- الإيحاء بأن المبادئ والمثل والتعاليم النصرانية أفضل من أي مثل ومبادئ أخرى لتحل هذه المثل والمبادئ النصرانية محل المثل والمبادئ

## الإسلامية.

٦ - الإيماء بأن تقدم الغربيين الذي وصلوا إليه إنما جاء بفضل تمسكهم بالنصرانية بينما يعزى تأخر العالم الإسلامي إلى تمسكهم بالإسلام، فهذا منطلق المنصرين المتمسكين بنصرانيتهم. أما العلمانيون فإنهم يقولون أن سر تقدم الغرب إنما جاء لتخليهم عن النصرانية وأن تخلف المسلمين يعود إلى إصرارهم على التمسك بدينهم وهنا يلتقي المنصرون والعلمانيون على الحكم بتأخر المسلمين لتمسكهم بالإسلام ويختلفون في سر تقدم الغرب.

٧ - تعميق فكرة سيطرة الرجل الغربي الأبيض على بقية الأجناس البشرية الأخرى. وترسيخ مفهوم الفوقية والدونية تعضيدا للاحتلال بأنواعه والتبعية السياسية في الشعوب والحكومات الإسلامية للرجل الأبيض ومن ثم إخضاع العالم الإسلامي لسيطرة الاحتلال، ويستمر التحكم في قدراته وإمكاناته.

٨ - ترسيخ فكرة قيام دولة وطن قومي لليهود في أي مكان أولا ثم في فلسطين المحتلة بعدئذ.

٩ - التغريب وذلك بالسعي إلى نقل مجتمع المسلمين في سلوكياته<sup>٢</sup> وممارساته بأنواعه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأسرية والعقدية من أصولها الإسلامية إلى تبني الأنماط الغربية في الحياة المستمدة من النصرانية واليهودية.

١٠ - إدخال النصرانية إلى عدد كبير من البلاد الإسلامية وغيرها وخاصة في أفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية. وفي هذا يقول روبرت ماكس أحد المنصرين من أمريكا الشمالية: لن نتوقف جهودنا وسعيينا في تنصير المسلمين حتى يرتفع الصليب في سماء مكة ويقام قداس الأحد في المدينة<sup>٣</sup>.

وقد تبين من تجارب المنصرين في المجتمعات الإسلامية خاصة والتي

وصل إليها الإسلام عامة أنه ليس بالضرورة أن يكون هذا الهدف هو إدخال الآخرين في النصرانية بل هو محاولة لضمان استمرار سيطرة النصرانية على الأمم الأخرى. ويمكن القول بأن هذه الاهداف كلها تمثل مجمل ما يسعى المنصرون عامة إلى تحقيقه في حملاتهم التنصيرية.

### أشهر وسائل التنصير العالمية

قبل الخوض في عد وسائل التبشير والتنصير لابد من توزيعها بحسب أنواعها وأنماطها، فهناك وسائل صريحة وأخرى خفية أو مخفية، كما أن هناك وسائل تقليدية وأخرى حديثة فرضتها الحالة التي وصل إليها العالم اليوم في تقنية الاتصال والمعلومات والمواصلات وتنوع الوسائل وتعددتها. وأبرز وسائل التنصير والتبشير وأظهرها وأوضحها التنصير الصريح وهو على نوعين.

١ - التنصير العلمي القائم على النقاش أو على السفسطة والتشكيك.

٢ - التنصير القسري ويتمثل في الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش واختطاف الأطفال والقرصنة البحرية وإحراق المسلمين الرافضين للتنصير والغزوات والاحتلال (الاستعمار) ويمكن أن يتحقق القيام بالتنصير الصريح من خلال قيام مؤسسات تنصيرية ترعى الحملات وتمكن لها وتمدها بما تحتاج إليه من الموارد المالية والبشرية، وتتلقى الدعم المادي والمعنوي من الحكومات الغربية ومن المؤسسات والأفراد عن طريق المخصصات والتبرعات والهبات والأوقاف. ومن أبرز هذه المؤسسات التنصيرية قيام الجمعيات المتعددة في أوروبا وأمريكا أو في البلاد المستهدفة ومن أمثلتها الجمعيات الآتية:

- ١ - جمعية لندن التنصيرية وتأسست عام ١١٧٩ هـ - ١٧٥٦ م وهي موجهة إلى أفريقيا.
- ٢ - جمعيات بعثات التنصير الكنسية وتأسست في لندن سنة ١٢١٢ هـ - ١٧٩٩ م وهي موجهة إلى الهند ومنطقة الخليج (الفارسي).
- ٣ - جمعية تبشير الكنيسة الأنجليكانية البريطانية وتأسست عام ١٢١٤ هـ - ١٧٩٩ م وتدعم من الأسرة المالكة في بريطانيا.
- ٤ - جمعية طبع الإنجيل وتأسست سنة ١٢١٩ هـ - ١٨٠٤ م وتهتم بالطبع والترجمة والتوزيع.
- ٥ - جمعية طبع الإنجيل الأمريكية وتأسست عام ١٢٣١ هـ - ١٨١٦ م ولها مطابع ومكتبات تجارية في البلاد العربية.
- ٦ - مجلس الكنيسة المشيخية الأمريكية وتأسست سنة ١٢٥٣ هـ - ١٨٣٧ م وهي موجهة إلى العالم العربي.
- ٧ - جمعية الكنيسة التنصيرية وأنشئت سنة ١٢٦٠ هـ - ١٨٤٤ م وتركز على التعليم والخدمات العلاجية ويساهم الألمان فيها بجهود كبيرة.
- ٨ - جمعية الشبان النصارى ونشأت سنة ١٢٧١ هـ - ١٨٥٥ م.
- ٩ - إرساليات الجامعات لوسط أفريقيا ونشأت سنة ١٢٧٣ هـ - ١٨٥٦ م.
- ١٠ - جمعية الشباب القوطيين للتنصير في البلاد الأجنبية.
- ١١ - الكنيسة الإصلاحية الأمريكية وتأسست عام ١٢٧٣ هـ - ١٨٥٧ م وهي موجهة إلى منطقة الخليج (الفارسي).
- ١٢ - جمعية الروح القدس في زنجبار وتأسست عام ١٢٨٠ هـ - ١٨٦٣ م وهي كاثوليكية وتهتم بالعلاج والتعليم الصناعي.
- ١٣ - اتحاد البعثة التنصيرية الإنجيلية وتأسست سنة ١٣٠٧ هـ - ١٨٩٠ م في

- الولايات المتحدة الأمريكية.
- ١٤ - الإرساليات العربية الأمريكية ونشأت سنة ١٣١١ هـ - ١٨٩٤ م في الولايات المتحدة الأمريكية وتهتم بمنطقة الخليج (الفارسي).
- ١٥ - جمعية اتحاد الطلبة النصارى وتأسست سنة ١٣١٣ هـ - ١٨٩٥ م.
- ١٦ - ملة التنصير العالمية وتأسست عام ١٣٣١ هـ - ١٩١٣ م في الولايات المتحدة الأمريكية وتهتم بالطب والتعليم والترجمة.
- ١٧ - زمالة الإيمان مع المسلمين وأنشأت سنة ١٣٣٤ هـ - ١٩١٥ م في بريطانيا وكندا وتهتم بالمطبوعات.
- ١٨ - عمودية التعبئة وتأسست سنة ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م وهي موزعة وتعنى بتدريب الشباب على التنصير.
- ١٩ - جمعية تنصير الشباب ونشأت سنة ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م.
- ٢٠ - الامتداد النصراني في الشرق الأوسط ونشأت سنة ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م وهي موزعة وتهتم بالمطبوعات.
- ٢١ - إرسالية الكنيسة الحرة الاسكتلندية وتهتم بالصناعات اليدوية والزراعة.
- ٢٢ - جمعية التنصير في أرض التوراة العثمانية.
- ٢٣ - جمعية تنصير شمال أفريقيا.
- ٢٤ - لجنة التنصير الأمريكية.
- ٢٥ - إرسالية كنيسة اسكوتلندا الرسمية.
- ٢٦ - جمعية الشباب المسيحيين.
- ٢٧ - جمعية الشابات المسيحيات ولها تين الجمعيتين مراكز نشطة وخاصة في القاهرة والاسكندرية وهدفهما الرئيسي هو الاقتراب من المسلمين

بالتبشير.

٢٨ - هذا بالإضافة إلى الجمعيات المحلية في العواصم والمدن الإسلامية التي يقوم عليها عاملون محليون مدعومون من جمعيات تنصيرية غربية وأوروبية وأمريكية. وفي أفريقيا وحدها وفي تشاد بالذات والدول المجاورة لها ما يزيد عن سبعين منظمة كنسية تنصيرية تعمل ليل نهار لتنصير سكان القارة الأفريقية تارة وللحيلولة بين المسلمين وإسلامهم تارة أخرى.

### طبيعة التنصير في أفريقيا

تعتبر أفريقيا إحدى القارات الثلاث التي تكون العالم القديم وتحتل المركز الثاني بين القارات إذ أن مساحتها تقدر بـ ١١٠٧ مليون ميل مربع. وموقعها المتميز جعلها محط أنظار الاستكشافات الأوربية طمعا في نهب خيراتها وسلب إرادة سكانها ونشر التنصير فيها.

وإن طبيعة التنصير في أفريقيا تختلف عن طبيعة التنصير في القارات الأخرى من العالم لأن هذه القارة وخاصة جنوبها ووسطها هي من وجهة نظر المنصرين بمثابة مناطق خاصة للنصارى وحدهم انطلاقاً من عوامل سيطرتهم على طرق الحياة السياسية والتعليمية والاقتصادية والاجتماعية في كثير من دول هذه القارة، وهذا ما جعلهم قادرين على تغيير ما يرونه غير متفق مع مصالحهم أو متعارض مع سياساتهم وقد وضعوا لذلك الخطط الكفيلة بتحقيق أهدافهم في الوقت المناسب وهذا ما حملهم على إطلاق شعار تنصير أفريقيا عام ٢٠٠٠م.

ولتحقيق هذا الحلم خاضع المنصرون جهودهم في بداية الألفية الثالثة.

### كسر الحواجز في جنوب تشاد

لقد كسرت الحواجز والمباريس التي أقامها المنصرون في جنوب تشاد بإسلام عدد كبير من السلاطين والشخصيات البارزة في الدوائر الحكومية وإسلام قرى بأكملها وتكسير الكنائس وبناء المساجد في محلها مما أدخل الرعب والذعر في قلوب المنصرين وجعلهم يرددون دائماً قولهم: أدركوا الكنيسة في تشاد من خطر الإسلام المتزايد. لكن المنصرين لم ييأسوا من تحقيق أهدافهم ولو للمدى البعيد.

ورغم ذلك كله فإن مستوى الأمة الإسلامية كان أعلى بكثير من مستوى المنصرين المزودين بكل الإمكانيات، لأن الحضارة الإسلامية أئنيح وأزكى من الحضارة النصرانية، ولذا لم تنهزم الأمة الإسلامية حين سقطت دولتها، بل ظل المسلمون يؤدون رسالتهم كما هي بفعالية ونجاح، ذلك لأن جوهر الأمة الإسلامية بقي سليماً قادراً على النهوض. فعليهم أن ينهضوا بعد العثار ويستأنفوا المسيرة حتى ينتصروا على عدوهم بعد الهزيمة قال تعالى: ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأتتكم الأخبار إن كنتم مؤمنين﴾ ﴿وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم﴾.

### التعرف على كل من التبشير والتنصير والفرق بينهما

يتكرر مصطلح التبشير في كثير من الكتابات العربية وهو مرادف لمصطلح التنصير. والتبشير هو التعبير النصراني لحملات التنصير. وله عند النصارى تعريفات مختلفة بحسب العصور التي مرت بها النصرانية.

فهو تارة إرسال مبعوثين ليبلغوا رسالة الإنجيل لغير المؤمنين بها، أو محاولة إيصال تعاليم العهد الجديد لغير المؤمنين بها، أو إيصال الأخبار



السارة إلى الأفراد والجماعات ليقبلوا يسوع المسيح رباً، وأن يعبدوه من خلال عضوية الكنيسة. وهو عند المسلمين تنصير وأصحابه نصارى.

ولم يتخل المسلمون عن هذه المصطلحات منذ أن نزل القرآن الكريم وسماهم النصارى وكذا سماهم خاتم الأنبياء عليه الصلاة والسلام، حتى جاء العصر الحديث فداهمت الأمة غزوات استعمارية وفكرية أشاعت مصطلحات بين المسلمين<sup>٤</sup> على أن هناك من يفرق بين الإطلاقين النصرانية والمسيحية فيجعل المسيحية هي الدين المنسوب إلى ساؤول أبو بولس، وهي تختلف في جوهرها عن النصرانية التي يتحدث عنها القرآن الكريم. فليس نصارى اليوم أو مسيحيو اليوم نصارى الأمس من أتباع عيسى بن مريم عليهما السلام.

وفي هذا يقول عمر فروخ: يجب التفريق بين النصرانية والمسيحية فالنصرانية هي الدين السماوي الذي أوحى إلى عيسى عليه السلام، وهو دين قائم على التوحيد وعلى أن المسيح عيسى بن مريم عليه السلام نبي.

أما المسيحية فهي مجموع التعاليم التي وضعها بولس، والتي بنيت على التثليث الهندي ثم نسب إلى المسيح الذي جعل إلهاً<sup>٥</sup>.

وعلى أي حال فإن القرآن الكريم سمي أتباع هذا الدين نصارى.

ويظل مفهوم التنصير قابلاً للتطوير بحسب ما تقتضيه الحال وبحسب البيئة التي يعمل بها وبحسب التوجيهات العقيدية والسياسية التي تسير المنصرون وتسعى بهم إلى تحقيق أهداف استراتيجية داخل المجتمعات التي يغلب عليها النصارى والمجتمعات الأخرى التي يغلب عليها غير النصارى.

موقف رجال الكنيسة من الإسلام

العجب كل العجب من موقف رجال الكنيسة من الإسلام!!

إنهم لو فكروا قليلا - وبموضوعية - لتغير موقفهم من المسلمين ولبنذلوا الجهود الصادقة المخلصة في التعرف على هذا المنهج الجديد الذي جاء بعد عيسى عليه السلام.

إذ أن المنهج الجديد - الإسلام - لم يأت مكذبا لنبيهم ولا سابا له ولا متورطا في محاولة قتله ولا مدعيا على أمه مثل ما ادعى اليهود، بل قال في عيسى وأمه: ﴿ما المسيح بن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام﴾<sup>٦</sup>. فعيسى عليه السلام عبد الله ورسوله جاء ذكره في السلسلة النبوية الكريمة، شأنه شأن إخوانه من الأنبياء والمرسلين كإبراهيم وإسحاق ويعقوب وموسى عليهم الصلاة والسلام، وقصة عيسى ذكرت في أكثر من موضع في القرآن الكريم ولم يرد في موضع واحد من القرآن الكريم ما يمس عيسى عليه السلام بسوء أو يشينه، كما أنه لم يرد فيه شيء يمس جناب أمه أو يشينها بل خص القرآن الكريم أمه بسورة كريمة من سورته هي سورة مريم عليها السلام.

ولا يوجد فرق كبير بيننا وبين النصارى في شخص مريم عليها السلام فنحن نؤمن بها صديقة وبأنها بشر وبأنها عذراء لم يمسها بشر، طاهرة، صالحة، تقية، نقية، تعهدا الله برعاية خاصة وفضلها تفضيلا عظيما على نساء العالمين.

والفرق بيننا وبين رجال الكنيسة يتمثل أول ما يتمثل في شخص المسيح عليه السلام، فنحن نؤمن بأنه رسول قد خلت من قبله الرسل ولا نؤمن بأنه إله ولا إبن الله ولا أنه يجلس إلى جوار أبيه في السماء، ونؤمن بأن النصرانية الصحيحة التي نزلت على عيسى تنزلت بما نؤمن به. وأن فرقنا كثيرة من النصارى كانت عقيدتها موافقة لعقيدتنا ولكنها ووجهت بحرب إبادة فأبيدت<sup>٧</sup>.

## الجهات التي تدعم المنصرين في تشاد

إن دولة تشاد هي إحدى الدول الأفريقية التي تتعرض لحملة تنصيرية شرسة يدفع عجلتها العديد من المؤسسات التنصيرية، ومن خلال تقاريراتهم السنوية التي يقدمونها للسكرتيرية الدائمة للمنظمات غير الحكومية حصلنا على الآتي:

١ - منظمة الآحاد التوراتية التشادية فقد أنفقت مايزيد عن ٨٠٣٠٦٦٠٩٠ فرنك سيفا في مجال تطوير اللهجات المحلية.

٢ - حركة ضد المجاعة فقد أنفقت مايزيد عن ١١٤٧٧٩٠٧١ فرنك سيفا في مجالات الصحة ورعاية الأمومة والطفل وإنشاء المشاريع التنموية لصالح الحركة، وقد آوت مايزيد عن ٢٤٠١ من الأطفال بغية تنصيرهم في المستقبل.

٣ - حركة التعاون من أجل التنمية وهي مستترة تحت غطاء: مساعدة السكان المضطهدين لرفع مستواهم المعيشي ومكافحة مرض فقد المناعة الإيدز بتوزيع كميات كبيرة من أكياس الوقاية وتنظيم ندوات ثقافية لتوعية السكان تهدف إلى تنصيرهم في المستقبل ولتحقيق هذا الهدف أنفقت ٢٠٧٧٧٦٣٥٥ فرنك سيفا.

٣ - منظمة اتفاق الكنائس والبعثات التنصيرية في تشاد وهي مستترة بغطاء الاهتمام بالجوانب الصحية والاجتماعية والتعليمية والتنموية ولأجل تحقيق هدفها أنفقت ٥٦ مليار فرنك سيفا.

٤ - المعهد الأفريقي للتنمية الاقتصادية والاجتماعية INNADES هدفه تطويع اقتصاد الدولة لصالح المؤسسات الكنسية وتعمل في مجالات مختلفة منها البحوث العلمية والتنمية الزراعية وتوعية سكان الريف ولتحقيق هدفها أنفقت ٣٥٤٤٢٢٢٤٥ فرنك سيفا.

٥ - أطباء بلا حدود وهي منظمة بلجيكية تابعة للكنيسة البروتستانتية وهي تهدف إلى الدعم في مجال الصحة ومساعدة المشاريع الوطنية الهادفة وفي سبيل ذلك أنفقت ١٣٥٩٤٣٢٣١٥ فرنك سيفا.

٦ - أطباء بلا حدود - لكسمبورج وهي تعمل في مجال الصحة ولتحقيق هدفها أنفقت ٤٢٩١١٤٤٠٠ فرنك سيفا.

٧ - البعثة الكنسية ضد مرض الجذام وهي منظمة بروتستانتية تعمل في مكافحة مرض الجذام، وتقدم الأحذية التي تناسب المصابين بهذا المرض ولتحقيق هدفها أنفقت ما يعادل ٢٣١٣١١٧٧ فرنك سيفا.

٨ - منظمة الإغاثة الكاثوليكية للتنمية وهي تقوم بإنشاء مراكز مهنية للمسيحيين فقط وتساعد المسلمين بهدف تنصيرهم وقت المجاعات والكوارث الطبيعية. وتقدر نفقة مشاريعها بـ ١٤١٩٧١٧١٩٨ فرنك سيفا.

٩ - النظرة العالمية البروتستانتية ومهمتها رعاية الأطفال وتخزين الغلال وحماية البيئة من التلوث وبناء المستشفيات وقد أنفقت في سبيل ذلك ١٠٢٩٥٥٨٠٠ فرنك سيفا.

١٠ - منظمة بلاك الكنسية وهي منظمة مكونة من خمس اسقفيات تعمل في جنوب تشاد هدفها الهيمنة على مجال الزراعة والتعليم وتكوين كوادر مسيحيين تحت غطاء التنمية الريفية والثقافية والاجتماعية، ولها ميزانية أكبر من ميزانية الدولة ففي عام ١٩٩٩م وحده أنفقت ما يزيد عن ١١٩٨٢٨١٥٠٠ فرنك سيفا.

١١ - منظمة التعاون العالمي التي مقرها إيطاليا وهي تعمل تحت ستار الصليب الأحمر الدولي وإغاثة المنكوبين وتقديم المعونات للدول النامية وقد أنفقت ١٢٤٠٠٠٠٠٠ فرنك سيفا لتحقيق أهدافها.

- ١٢ - الصليب الأحمر السويسري الذي يعمل في مجال دعم مجال الصحة وبناء مراكز للصحة وترميمها وفي ذلك أنفقت ٢٤٥٣٧٢٠٠٠ فرنك سيفا.
- ١٣ - جمعية بتسال البروتستانتية وهي تقدم الدعم في مجال رعاية الأيتام بإنشاء مدارس خاصة للأيتام وفي مجال تعليم رجال الكنيسة في القرى وإنشاء مراكز لحضانة الأطفال بلغت نفقاتها ٤٥٤٦٤٠٠٠ فرنك سيفا.
- ١٤ - الجمعية التشادية من أجل تحسين أحوال الأسرة وهي تعمل تحت ستار الحملة المكثفة في أوساط الشباب لمكافحة مرض فقدان المناعة الإيدز. وتقوم بتدريب الشبان والشابات على استعمال كيس الوقاية الذي يدعو إلى الإباحية والانحلال الخلقي، مستعملين وسائل اللهو وعرض الأفلام الخليعة التي تشتمل منها النفوس وفي سبيل تحقيق هذا الهدف أنفقت ١٠٩٨٨٤٦٨٠٩ فرنك سيفا.
- ١٥ - جمعية دعم المبادرات المحلية للتنمية، وهي تابعة للكنيسة البروتستانتية تعمل تحت هذا الغطاء وأنفقت ٣٢٢٥٧٦٣ فرنك سيفا.
- ١٦ - مكتب الدعم الصحي والبيئة، وهي جمعية سويسرية تنسّتر في غطاء الصحة ومكافحة تلوث البيئة، وأنفقت في تحقيق ذلك ١٧٣٤٤٧٧٥٩ فرنك سيفا.
- ١٧ - الجمعية التشادية للتنمية وهي تعمل في مجال الزراعة وتقدم للمزارعين قروضا مالية ومعدات زراعية تبلغ قيمتها ٣١٣١١٧٧٢ فرنك سيفا.
- ١٨ - الجمعية العالمية للغات وهي جمعية هدفها تطوير اللغات المحلية، وقد اختارت (١١) لغة محلية في تشاد، ولها أنشطة تنصيرية خطيرة تقوم بها في تشاد. وتتلقى الدعم من أمريكا وألمانيا وسويسرا وإنجلترا وكندا والمكسيك وفرنسا والنرويج وأستراليا ومن جميع الكنائس المسيحية. وهي أخطر الجمعيات التنصيرية في تشاد وفي سبيل تحقيق هذا الهدف أنفقت ٤٢٣٨٦٨٧١ فرنك سيفا.

- ١٩ - جمعية يرين تشاد ومقرها في ألمانيا وهي تعمل في مجال دعم المشاريع التنموية بتقديم القروض المالية لبناء المدارس ومراكز التعليم والمنح الدراسية ولهذا الهدف انفقت ٣٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ فرنك سيفا.
- ٢٠ - الجماعة من أجل تقدم قوندي، وهي منطقة تابعة لإحدى المحافظات التشادية تقوم بتمويلها الكنيسة الكاثوليكية مستترة بغطاء الصحة وتنتلق الدعم من البعثة التنصيرية الإيطالية وقدرت نفقاتها بـ ١٢٨٥٣٩٥٧٩ فرنك سيفا.
- ٢١ - دعم مجلس الكنائس العالمي<sup>٨</sup> فقد نشرت الصحف العالمية أنها أنفقت عشرة آلاف ملايين دولار خلال عام واحد لتنفيذ خطة مرسومة وعمل منظم واستراتيجية طويلة الأمد يشارك في تنفيذها عشرات الآلاف من المنصرين من جميع أنحاء العالم، وكان هدفها تنصير المناطق التي يسكنها مسلمون ١٠٠٪.
- ولأول مرة في تاريخ تشاد أغرت بعض الشباب فاعتنقوا المسيحية وهم كانوا من آباء وأجداد مسلمين.

### مؤهلات المبشرين والمنصرين

- لقد قرر المؤتمر التنصيري المنعقد في القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ - ١٩٠٦ م مجموعة من التوصيات منها:
- ١ - تعلم اللهجات المحلية ومصطلحاتها.
  - ٢ - مخاطبة العوام على قدر عقولهم.
  - ٣ - إلقاء الخطب والمواعظ بصوت رخيم وفصيح المخارج.
  - ٤ - الجلوس أثناء إلقاء الخطب والمواعظ.
  - ٥ - الابتعاد عن الكلمات الأجنبية أثناء إلقاء الخطب.
  - ٦ - الاعتناء باختيار الموضوعات.

- ٧- العلم بآيات القرآن والإنجيل.
- ٨- الاستعانة بروح القدس والحكمة الإلهية.
- كما أوجب الغرب على كل منصر ومنصرة استخدام الوسائل المحببة كالموسيقى وغيرها .
- ٩- دراسة القرآن الكريم للوقوف على ما فيه.
- ١٠- عدم إثارة نزاعات مع المسلمين.
- ١١- إقناع المسلمين بأن النصارى ليسوا أعداء لهم.
- ١٢- إيجاد منصرين من بين المسلمين ومن أنفسهم.
- ١٣- زيارة المنصرات لبيوت المسلمين والاجتماع بالنساء وتوزيع المؤلفات والكتب التنصيرية عليهن مجاناً وإلقاء المحاضرات الدينية في تعاليم الإنجيل.

### التنصير المختفي

- أما التنصير المختفي فقد أعد الغرب لتنفيذه وسائل متعددة ومتجددة خاصة للمراجعة والتقويم الدوري ومن أهمها الوسائل الآتية:
- ١- البعثات الدبلوماسية.
  - ٢- المستكشفون الجغرافيون في البلاد الإسلامية وغيرها.
  - ٣- بعثات التطبيب في مجالات الإغاثة الطبية والصحية.
  - ٤- بعثات التعليم الصناعي والتدريب المهني.
  - ٥- بعثات التعليم العالي.
  - ٦- بعثات الإغاثة الإنسانية.
  - ٧- استغلال المرأة المسلمة وغير المسلمة بتحريضها لمساواة الرجال في كل المجالات.

- ٨- استغلال العاملين النصارى في المجتمعات المسلمة على مختلف مستوياتهم وتخصصاتهم.
- ٩- استغلال البعثات الدراسية للطلبة المسلمين خارج البلاد الإسلامية.
- ١٠- استغلال المؤسسات العلمية التي تقدم دراسات عن العالم الإسلامي والعرب والشرق الأوسط.
- ١١- مؤازرة اليهود للمنصرين.
- ١٢- استغلال المنظمات الدولية على اختلاف اهتماماتها وتخصصاتها.
- ١٣- استغلال التبادل الثقافي.

### بداية التنصير في أفريقيا وفي تشاد

بعد احتلال الغرب للقارة الأفريقية بأكملها وفرض السيطرة الكاملة عليها بدأت الحملة التنصيرية في القارة الأفريقية عامة وفي تشاد على وجه الخصوص، فدخلت النصارانية إلى تشاد بعد الاحتلال الفرنسي بزمان يسير، لقد احتلت فرنسا الجزء الغربي من تشاد سنة ١٩٠٠م واستولت على تشاد بأكملها سنة ١٩١٠م، فصحبت القوات الفرنسية الغازية طلائع التبشير والتنصير، وبعد أن درس المبشرون والمنصرون حالة تشاد من كل الجوانب ركزوا جهودهم على تنصير السكان الوثنيين واللا دينيين قبل تنصير المسلمين، ليربطوا بين الغزو الاستعماري العسكري وبين التنصير والتبشير في أفريقيا وفي تشاد على وجه الخصوص.

ففي عام ١٩٢٠م بدأ منصرو الكنيسة البروتستانتية أعمالهم في جنوب تشاد -معقل الوثنيين واللا دينيين واختاروا من الجنوب منطقة ليري، فبنوا بها أول مركز لهم. كانت البداية بإرسال بعثات أمريكية ثم تلتها بعثات من جنسيات مختلفة تم تمويل الجميع من الكنيسة ودعمتها القوات الفرنسية الغازية، وفي



عام ١٩٤٩م وصلت بعثات التنصير الكاثوليكية إلى تشاد، وأسست أول مركز لها في مدينة مندو الاستراتيجية الموقع.

وبموجب المرسوم البابوي الصادر بتاريخ ٢٢ مارس ١٩٤٦م كونت البعثات الكاثوليكية في تشاد أربع مراكز لها لتكون كالنواة الأولى لغرس النصرانية في قلوب سكان تشاد واختاروا لها من المناطق:

- ١- فور لامي العاصمة التي غير اسمها بعد الاستقلال إلى اسم - أنجمينا.
- ٢- فور شامبول إحدى محافظات الجنوب الهامة وقد غير اسمها بعد الاستقلال إلى - سار. ٣- مندو. ٤- بالا.

### أنشطة المبشرين في أفريقيا

إن النشاط التبشيري ضاعف جهوده لتنصير أفريقيا ككل وخاصة تشاد التي هي البوابة الأولى لنشر الثقافة العربية والإسلامية في قلب القارة الأفريقية. ومن أهم الأنشطة التي قامت وتقوم بها حتى الآن:

- ١- بناء الكنائس في كل المحافظات والمراكز والمقاطعات وحتى في المناطق التي لم يوجد بها مسيحي واحد، أملين من وراء ذلك تنصير أهالي تلك المناطق في المستقبل القريب أو البعيد.
- ٢- بناء أكبر مجمع لتعليم اللغات الوطنية المحلية، فقد وصل عدد اللغات التي درسوها دراسة جيدة وأتقنها مايزيد على سبعين لغة محلية.
- ٣- توزيع الأشرطة والمسجلات مجاناً بمختلف اللغات التي درسوها.
- ٤- تأسيس الجمعيات والمنظمات التبشيرية بدعم من الكنيستين الكاثوليكية والبروتستانتية.
- ٥- التستر تحت غطاء الجمعيات والمنظمات الخيرية مثل حقوق الإنسان ومنظمة الصحة العالمية مستغلة في ذلك الجهل والمرض والفقر.

- ٦- توزيع الكتيبات والجرائد والمجلات باللغتين العربية وباللغات المحلية.
- ٧- الدخول في كل بيت بغير استئذان لدعوة أهله إلى التنصير أو النصرانية.
- ٨- تكثيف الجهود في تقديم المعونات المادية والمعنوية للذين اعتنقوا النصرانية مثل الأدوية والأغذية والملابس ورواتب عالية للمعلمين.
- ٩- تأسيس مدارس لمحو الأمية يدرسون فيها القرآن الكريم واللغة العربية للإيناس بهم، ثم يزرعون التشكيك في قلوبهم ولو على المدى البعيد.
- ١٠- بناء العديد من المراكز للتدريب المهني.
- ١١- إنشاء العديد من المشاريع الزراعية وتخزين المحاصيل والمنتجات إلى وقت المجاعة فيوزعونه للباثسين بغية جعل الناس يعتقدون بأن المبشرين محسنون.

وعلى كل حال فإن الحملة التنصيرية أخذت تزداد يوما بعد يوم مستغلة فرص المجاعة والفقر والجهل، ففي أوقات المجاعة تقدم الكنائس بشتى أشكالها المواد الغذائية للمكوبين مجانا بغية أن يعتقد المكوبون: إن النصرانية أحسن الأديان بما تقدمه لهم من مساعدات إنسانية وإذا نظرنا بعين الاعتبار نجد أن الغرب والمنصرين هم السبب في حصول المجاعة.

### مقاومة التنصير

إن الجهود التي بذلها الأفارقة المسلمون في نشر الدعوة الإسلامية ومقاومة التنصير والتبشير الكنسيين في القارة الأفريقية تسجل نجاحا هاما وتقدما ملموسا في كل الميادين.

وتتمثل هذه الجهود في بناء المساجد وعمارتها بأنواع العبادات، وإقامة الحلقات التعليمية، وعقد الندوات والدورات التدريبية، وبناء المدارس الأساسية والعليا وتأسيس المعاهد العلمية الدينية، وإنشاء الخلاوي القرآنية في كثير من

لمدن والقرى الأفريقية، وتأسيس المجالس والجمعيات الإسلامية المحلية العالمية. وهذا ما جعل عجلة الإسلام في أفريقيا تسير بسرعة منقطعة النظير، دت إلى إسلام أعداد كبيرة من الوثنيين والمتنصرين من كل الطبقات. ومن أبرز نماذج جهود المسلمين في مقاومة التنصير في تشاد:

أ - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ومقره العاصمة أنجمينا والمجالس الفرعية التابعة له ويبلغ تعدادها ٥٤ مجلسا في ١٤ محافظة و ٥٤ مقاطعة. وهو يحمل على عاتقه جميع آمال المسلمين في تشاد وجهوده لاتقل عن جهود وزارة الأوقاف في الدول الإسلامية. ومن أهم الأنشطة التي حققها المجلس لأعلى للشؤون الإسلامية في جمهورية تشاد:

- ١ - تكوين مجالس فرعية في كل المحافظات والمراكز والمقاطعات.
- ٢ - إنشاء أول جامعة أهلية إسلامية عربية بها عدة كليات وقسم للدراسات العليا، فتح لأول مرة في جمهورية تشاد.
- ٣ - تكوين إدارة الدعوة والدعاة، وهي تقوم بتدريب الأئمة والدعاة -تساعدهم للقيام بمهمتهم الدعوية ولها قسم باللغة الفرنسية.
- ٤ - تكوين إدارة المهتدين وهي ترعى شؤون المهتدين الجدد.
- ٥ - إدارة الإفتاء وهي تتولى الإجابة على الأسئلة الدينية عبر وسائل الإعلام المرئية، والمسموعة والمقروءة.
- ٦ - إدارة القضاء في الأحوال الشخصية.
- ٧ - إدارة رعاية الأيتام وهي تتولى رعاية الأيتام تعليميا وصحيا واجتماعيا -تربويا بالتعاون مع المؤسسات الخيرية في الدول الإسلامية كبيت الزكاة الكويتي وجمعية قطر الخيرية وهيئة الإغاثة الإسلامية العالمية بالشارقة.
- ٨ - إدارة الاتصالات الخارجية والداخلية.
- ٩ - إدارة الإعلام والمكتبة.

- ١٠- إدارة المشاريع.
- ١١- إدارة الموارد المالية.
- ١٢- إدارة مراجعة المصروفات المالية.
- ١٣- إدارة شؤون المساجد.
- ١٤- إدارة شؤون التعليم والخلوي القرآنية.
- ١٥- كما قام المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في تشاد بإنشاء ٢١٥ مدرسة إسلامية عربية أهلية ١٩٣ منها إبتدائية ١٤ منها إعدادية ٨ ثانويات من بينها ثلاثة معاهد أزهرية.
- ١٦- كما قام المجلس بإنشاء معهد للقراءات وعلوم القرآن ومعهد تأهيل الحفظة لنيل الشهادة الإعدادية والثانوية، كما قام المجلس ببناء ١١٨ مسجدا بواسطة المحسنين، ومن أهم إنجازات المجلس تأسيس مدينة قرآنية لأبناء المهتدين الجدد تأوي وتكفل ٤٢٠ طالبا، حفظ العديد منهم القرآن الكريم. كما قام المجلس بحفر ١٦ بئرا في القرى والمدن التشادية ويساعد المجلس على تنفيذ المشروعات سبع جمعيات إسلامية تعمل في تشاد وهي:
- ١٧- لجنة مسلمي أفريقيا ومقرها في الكويت ولها مكتب إقليمي في تشاد بالعاصمة أنجمينا وأربعة فروع تابعة له بالمحافظات التشادية.
- ١٨- هيئة الإغاثة الإسلامية العالمية ومقرها في جدة بالمملكة العربية السعودية ولها مكتب إقليمي في تشاد.
- ١٩- المنتدى الإسلامي العالمي ومقره في لندن.
- ٢٠- الندوة العالمية للشباب الإسلامي ومقره في الرياض المملكة العربية السعودية.
- ٢١- منظمة الدعوة الإسلامية ومقرها في الخرطوم -السودان.
- ٢٢- الوكالة الإسلامية السودانية.
- ٢٣- جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ومقرها بالجماهيرية العربية الليبية.

## أسباب تنصير بعض المسلمين

لقد كان المنصرون يدركون تماما مدى انتشار الإسلام ورسوخه في أعماق شمال أفريقيا ووسطها، وعلى الرغم من أن النصارى كانوا أقلية في أفريقيا فإنهم يمتلكون القوة التي بها يستطيعون تغيير الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية.

وإذا بحثنا عن أسباب تنصير بعض المسلمين نجدها تكمن في الأسباب التالية:

- ١ - الانفتاح الديمقراطي وحرية التعبير والتثبث بذيل الديمقراطية وهذا ما أتاح الفرصة للمنصرين أن يدعوا المسلمين إلى النصرانية داخل بيوتهم.
- ٢ - استغلال نزاعات المسلمين الطائفية وزرع بذور الشقاق بينهم.
- ٣ - استغلال الفقر والجهل والمرض والكوارث.
- ٤ - خلو الساحة الإسلامية من الدعاة المتفرغين للدعوة وتوعية المسلمين من هذا الخطر.
- ٥ - سيطرة المنصرين على التعليم في أفريقيا.
- ٦ - تقديم المساعدات المالية لبعض الشباب المسلمين بغرض تأسيس جمعيات مغرية تهدف إلى الحيلولة بينهم وبين الإسلام.
- ٧ - اتباع المناهج الغربية في إدارة شؤون الدول الأفريقية وفي شؤون التعليم وتقليدهم حتى لو سلخوا جحر ضب لسلوكه وراءهم.

## مقترحات وحلول

إن العالم الإسلامي بكل طبقاته وهو في عصر مسابقة الحضارات في حاجة ماسة إلى وضع أساس الوحدة قبل تنفيذ أي هدف آخر عملاً بقوله تعالى:

﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾، وترك ونبذ النزاعات والصراعات الطائفية عملاً بقوله تعالى: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم....﴾ ولم الشعث وتوحيد الصفوف وجمع الكلمة عملاً بقوله تعالى: ﴿وإن هذه أمتكم أمة واحدة...﴾ والتماسك والتراحم فيما بينهم عملاً بقوله ﷺ: «ترى المسلمين في توأدهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى». «المسلم للمسلم كالبتان المرصوص يشد بعضه بعضاً» وبالأمس القريب كانت تسيطر على العالم كتلتان شرقية وغربية أو شيوعية ورأسمالية وقد سقطت الشيوعية ومالت الرأسمالية ونحن في انتظار سقوطها، ولا بديل لهما إلا الإسلام، فعلى قادة المسلمين أن يكونوا أنفسهم لقيادة العالم الجديد الذي ينتظرهم بإعداد العدة الكافية لذلك، وتسهيل السبل الكفيلة بتطبيق الشريعة الإسلامية وإلحلال محل النظامين السابقين: ﴿إن يصركم الله فلا غالب لكم. وما ذلك على الله بعزيز﴾.

ولكي نصل إلى هدفنا نقترح الآتي:

١- في مجال التعليم نقترح أن يهتم قادة المسلمين بدعم المدارس العربية الإسلامية بسد جميع احتياجاتها. وأن يؤسسوا مدارس عربية إسلامية بالدول غير الناطقة بالعربية. والدول التي بها أقليات مسلمة وإنشاء جامعات في جميع المجالات وفي كل المستويات.

٢- في مجال الثقافة الإسلامية على قادة المسلمين أن يفكروا ويضعوا الخط الكفيلة بحل مشاكل المسلمين وذلك بإقامة المؤتمرات وعقد الندوات العالمية والمحلية حتى يصلوا إلى حل مشاكلهم بأنفسهم.

٣- في مجال الإعلام: يجب على قادة الأمة الإسلامية أن يركزوا على وسائل الإعلام بكل أنواعها وأشكالها باعتبار أنها السلاح القوي الذي يعين على نشر

- الدعوة الإسلامية في كل قارات الدنيا باللغات العالمية وباللغات المحلية.
- ٤- في مجال الدعوة الإسلامية: يجب على قادة المسلمين أن يوظفوا دعاة متفرغين دوليين لهم كفاءة علمية تؤهلهم لذلك.
- ٥- في مجال الرعاية الاجتماعية: الاهتمام بالمرأة وتعليمها وتربية الأسرة والاهتمام بالأيتام واللقطاء وحديثي العهد بالإسلام والعوانس من النساء بتزويجهن لكل مسلم.
- ٦- في مجال الصحة: فتح مجال كليات الطب لأبناء المسلمين وتدريب عدد كاف من المرضيين في الدول الفقيرة.
- ٧- في مجال الاقتصاد: دعم المسلمين على العمل التنموي ومحاربة البطالة في جميع طبقات المجتمع ومستوياته وإنشاء سوق إسلامية مشتركة وعملة إسلامية موحدة.

### الهوامش:

- ١- الاسراء / ٩.
- ٢- أحمد عبد الوهاب، حقيقة التبشيريين في الماضي والحاضر ص ١٦٢.
- ٣- عبد الودود شلبي، الزحف إلى مكة ص ١٣.
- ٤- إبراهيم عكاشة علي، التبشير النصراني جنوب السودان ص ٢٤ - ٢٥.
- ٥- عمر فروخ، الاستشراف في نظام العلم وفي نطاق السياسة ص ١٢٥ - ١٤٣.
- ٦- سورة المائدة آية: ٧٥.
- ٧- المسيحية ص ١٤٣ - ١٤٤ - ١٤٥.
- ٨- أنشأتها المخابرات الأمريكية أنظر كتاب: الزحف إلى مكة ص ٢٢ عبد الودود شلبي.

**ملف**

## **المؤتمر الدولي الرابع عشر للوحدة الاسلامية**

**١٧-١٩ ربيع الاول ١٤٢٢**

**\* البيان الختامي للمؤتمر**

**\* دولة الادارسة - خزعل غازي**

**\* الحماني العلوي - حيدر محلاتي**

**\* العلاقة بين أئمة أهل البيت وغيرهم - منى عبد الأمير**



## البيان الختامي للمؤتمر الدولي الرابع عشر للوحدة الإسلامية

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين وصحبه المنتجبين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. قال الله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ الشورى / ٢٣.

انعقد المؤتمر الدولي الرابع عشر للوحدة الإسلامية بدعوة من قبل المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية في طهران من تاريخ ١٧ ربيع الأول إلى ١٩ ربيع الأول ١٤٢٢ الموافق ١٠/١٢/٢٠٠١ الميلادي. وقد اجتمع في طهران لعقد هذا المؤتمر كوكبة من علماء الأمة ومتقفيها وبعض السياسيين والإعلاميين من الأقاليم الإسلامية ومن سائر الأقطار للبحث عن الوسائل الكفيلة بتحقيق الوحدة الإسلامية لمواجهة التحديات الصعبة التي تواجهها أمتنا الإسلامية الكبيرة في تاريخها المعاصر، إيماناً منهم بأن وحدة هذه الأمة هي أساس قوتها وعزتها وقدرتها على مواجهة العدوان تحت راية التوحيد.

وبدأ المؤتمر بلقاء ولي أمر المسلمين سماحة آية الله السيد علي خامنئي حفظه الله وقد كان اللقاء حافلاً بأفكار بناءة ألقاها سماحته فيهم لإعادة مجد هذه الأمة وشموعها من جديد، والسبل التي تضمن إعادة الدور

القيادي لهذا الدين ولهذه الأمة على وجه الأرض.

وقد انعقدت جلسات المؤتمر حول المحور الرئيس الذي اختاره عنوانا لجدول أعماله في هذه السنة وهو «مكانة أهل البيت في الإسلام والأمة الإسلامية».

وقد توقف المؤتمر طويلا حول عنوان حب ومودة أهل البيت ودعا إلى تعميق وتأکید هذا الحب استجابة لأمر الله سبحانه في كتابه الكريم ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾.

وأكد المؤتمر أن مودة أهل البيت عليهم السلام هي من عوامل تقارب المسلمين ووحدتهم وقد جمعنا الله تعالى على حبه وحب رسوله صلى الله عليه وآله وأهل بيته وأوليائه الصالحين.

وأن هذه المودة التي دعا إليها القرآن الكريم وتضافرت عليها الروايات الصحيحة من رسول الله صلى الله عليه وآله تضع أهل البيت عليهم السلام موضع الشاهد والقُدوة والأسوة في حياة هذه الأمة... وبذلك يجب أن تتحول هذه المودة من حالة عاطفية إلى حالة سلوكية في حياة هذه الأمة.

وقد توقف المؤتمر طويلا حول المرجعية العلمية لأهل البيت عليهم السلام والتي أكدها رسول الله في حديث الثقلين الشهير الذي رواه الإمام مسلم في الصحيح والكثير من أصحاب الصحاح وثقة المحدثين وتعددت في ذلك الروايات عن رسول الله في أكثر من موضع مما يدل على أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يهتم بتحقيق المركزية والمرجعية لأهل البيت في حياة الأمة ليكونوا أماناً لها من مضلات الفتن.

كما توقف المؤتمر عند فقه أهل البيت عليهم السلام ودعا المذاهب الفقهية الإسلامية إلى الانفتاح على هذا الفقه، كما صنع من قبل نفر من كبار شيوخ العلم والفقه من أئمة المسلمين رحمهم الله، أمثال شيخ الأزهر الأسبق الإمام الشيخ

محمود شلتوت رحمه الله، وقد أكسب انفتاح باب الاجتهاد في مدرسة أهل البيت منذ أكثر من ألف سنة هذا الفقه مادة علمية غزيرة وأصولاً محكمة ومتينة في الاستنباط الفقهي وقدرة فائقة على تقعيد القواعد الفقهية. ولهذه الأسباب يجدر بفقهاء المسلمين الانفتاح على فقه أهل البيت إلى جانب بقية سائر المذاهب.

ودعا المؤتمر إلى الاهتمام بتاريخ سادات أهل البيت وعلمائهم ودورهم في إصلاح هذه الأمة ونشر الإسلام وسائر الأقطار الأخرى شرقاً وغرباً وتقويم ما حققته هذه الهجرة من خيرات وبركات للإسلام والمسلمين.

وأكد المؤتمر الاهتمام بإحياء علم الأنساب وإحصاء سادات أهل البيت وإعادة نقابات البيت النبوي على الطريقة المألوفة في التاريخ الإسلامي. كما أكد على ضرورة إنشاء مركز وثائقي يتكفل بضبط شجرات الأشراف وإيجاد مكتبة عامة ترتبط بذلك.

وقد اهتم المؤتمر (وهو يدرس قضية الوحدة الإسلامية) بموضوع الغزو الثقافي الذي يمارسه الغرب في العالم الإسلامي مهدداً وحدته وأمنه الفكري وتراثه الحضاري مستخدماً في هذا السبيل كل الوسائل الإعلامية الحديثة. ولأجل هذا يوصي المؤتمر بإنشاء مؤسسات إعلامية وثقافية وعلمية كبيرة لمواجهة تحديات المؤسسات الإعلامية والثقافية الغربية، مضاهية لحجم وقدرة تلك المؤسسات العالمية في الغرب.

وقد دعا المؤتمر المسلمين، شعوباً وحكاماً ونظماً وقيادات إلى أن يدعموا بكل إمكانياتهم السياسية والاقتصادية والإعلامية الانتفاضة الفلسطينية التي تعبر عن إرادة الشعب الفلسطيني وإرادة الأمة الإسلامية في تحرير فلسطين والمسجد الأقصى...

وعلى المسلمين جميعاً أن يعملوا ما في وسعهم لدعم هذه الانتفاضة وإيقاف المجازر البشرية الرهيبة التي تقوم بها إسرائيل بأبشع الصور التي لم

يعرف مثلها في التاريخ البشري.

ونحن على يقين من أن المسلمين إذا وقفوا وقفة قوية موحدة تجاه الدعم الأميركي السياسي والإعلامي والاقتصادي والعسكري غير المحدود للعدو الصهيوني فإن ذلك سيضطر أمريكا لتغيير سياستها الداعمة لإسرائيل، كما ويضطر العدو الصهيوني إلى أن يكف عن العدوان اللامحدود تجاه الشعب الفلسطيني ويتراجع عن موقفه المتعنت كما انسحب بالأمس من جنوب لبنان تحت ضربات المقاومة الإسلامية.

وقد أولى المؤتمر اهتماما خاصا بقضية المسلمين في البلقان والشيشان وأفغانستان وسائر المناطق، وما يجري عليهم من ويلات داعية الأمة الإسلامية إلى الاهتمام بهذا الأمر والسعي لرفع معاناتهم من قتل وتشريد.

وإذ يسجل المؤتمر بارتياح حالة التوافق والتقريب بين المسلمين يدعو إلى المزيد من توظيف الحوار الموضوعي والعلمي في معالجة الخلافات الفكرية والفقهية والثقافية فيما بين المسلمين بروح من التسامح والأخوة محذراً من إثارة المسائل الخلافية في الأجواء غير العلمية وغير ذات الاختصاص.

وفي الختام نسأل الله تعالى أن يرفع عن هذه الأمة - التي تحمل اليوم لواء التوحيد - هذه الغمة، ويرص صفوف أبنائها ويربط على قلوبهم ويجعلهم أئمة وسادة وقادة على وجه الأرض ويعز بهم الإسلام وأهله ويذل بهم الكفر وأهله.

كما تقدم المؤتمرين بالشكر للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية لعقد هذا المؤتمر الكبير للبحث حول مكانة أهل البيت بين المسلمين. كما شكروا الجمهورية الإسلامية الإيرانية قيادة وحكومة وشعباً على هذه الدعوة الكريمة.

## دولة الادارسة

الاستاذ خزعل غازي \*

### ملخص

الادارسة رفعوا مثل بقية الشوار العلويين شعار تطبيق القرآن والسنة وإقامة حكم الله في الارض ومقارعة الظالمين ونصرة المظلومين، وأقاموا حكومة علوية في شمال أفريقيا، وكان وفاء المغاربة لإدريس وابنه إدريس ابن ادريس من الصور النادرة في التاريخ، وقصة الادارسة هي من فصول التغاف الامة حول آل بيت رسول الله عاطفيا ورساليا.

### تمهيد

تعرض تاريخ مدرسة أهل البيت منذ نشوئه الى أحداث هامة في سياقاته الفاعلة، فلقد مرت على أتباعها حقبة زمنية عجيبة تعرضوا من خلالها الى أقسى حملات التصفية الفردية والجماعية بسبب الحكومات المتعاقبة في القرون الماضية وأخطر فترة زمينة تعرضوا فيها الى ألوان الاضطهاد والقتل عصر

## الدولة الاموية.

وكانوا يتطلعون الى وضع جديد عبر الثورات المتتالية التي قاموا بها وأهمها ثورة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب في العراق (١٢٤هـ) لتصبح هذه الثورة أساساً ومنطلقاً في انقسام الشيعة الى حسينيين تبنوا المذهب الزيدي والى حسينيين (أئمة الشيعة الاثني عشرية).

وعند قيام الدولة العباسية (١٣٢هـ) أدى استئثار العباسيين بالخلافة الى تفجير الخلاف بين الطرفين اذ اشتد الصراع بين العباسيين والحسينيين. فنشط الحسينيون في الاعداد للثورة عبر إرسال الدعاة الى أطراف الدولة الاسلامية فكانت المغرب من ضمن تلك الاطراف التي شعلها نشاط الزيدية.

كان الدعاة يوفدون من الشرق الى أفريقية، وأول من وصلها من دعاة الزيدية عيسى بن عبدالله الذي انقذه محمد ذي النفس الزكية فأجابه خلق كثير من قبائل البربر ومع ذلك عاد ادراجه الى الشرق ربما خوفاً من عيون العباسيين بأفريقية أو للمشاركة عن كتب في الثورات الزيدية. وقد بعث محمد ذي النفس الزكية أخاه سليمان الى بلاد المغرب فنزل بتلمسان بعد رحلة طويلة عبر مصر وبلاد النوبة والسودان، ويبدو أن الخوف من عيون العباسيين كان وراء تحاشي سليمان اتخاذ الطريق الساحلي المباشر من برقة الى تلمسان. وفي تلمسان أخذ يدعو للحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب (ع) بعد مقتل محمد ذي النفس الزكية. وقد أحرز نجاحاً ملحوظاً قبل عودته الى الشرق للمشاركة في ثورة الحسين ضد العباسيين، وحل محله إدريس بن عبدالله الذي كان يدعو كذلك لامامة الحسين بن علي لكن بمقامه في تلمسان لم يطل حيث اضطر للعودة كذلك الى الشرق للمشاركة في معركة الفخ المشهورة<sup>١</sup>

## إدريس وثورة الفخ

في سنة ١٦٩ هـ ظهر الحسين بن علي بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب بالمدينة بسبب سوء معاملة عمر بن عبدالعزيز بن عبدالله بن عمر بن الخطاب عامل المدينة من قبل الهادي للعلويين وبويع الحسين بالخلافة في المدينة، وأقام بها ١١ يوماً ثم سار إلى مكة فالتقى الجيش العباسي بقيادة سليمان بن المنصور بفخ وهو وادي في طريق مكة يبعد نحو ستة أميال فانهمز العلويون وقتل في هذه الواقعة معظم أصحاب الحسين بن علي بن الحسن وكان قد اشترك في القتال معه إدريس بن عبدالله بن الحسن وأخوه يحيى بن عبدالله بن الحسن ونجح إدريس في الإفلات مع المنهزمين من بني الحسن فاستتر بعض الوقت وألح العباسيون في طلبه.<sup>٢</sup>

بعد فشل ثورة الحسين بن علي في وقعة الفخ عاد سليمان أخو محمد ذي النفس الزكية إلى تلمسان مرة أخرى، يدعو لامامة يحيى بن عبدالله بن الحسن الذي نجح في تأسيس دولة بطبرستان، ثم لحق به إدريس بن عبدالله للمرة الثانية من أجل الدعوة لأخيه يحيى كذلك، فلما علم بنهايته أقام الدعوة لنفسه.<sup>٣</sup> وصل إدريس بن عبدالله تلمسان للمرة الثانية، ومنها انتقل إلى طنجة واتصل بزعيم قبيلة أوربة.

أعد العدة من خلال دعوة محكمة وتنظيم دقيق لتأسيس دولة علوية بالمغرب الأقصى، وإبان رحلته من مكة عبر مصر إلى المغرب كان يرافقه مولاه راشد الذي لم يكن اختياره عبثاً. إذ نعلم أنه ينتمي في نسبه إلى قبيلة أوربة، وهو امر يتيح لإدريس الاتصال بأسحاق بن محمود بن عبدالحميد زعيم أوربة لتأسيس الدولة المنشودة، وإن دور راشد لم يكن مجرد أن يبدله إلى

المغرب، ذلك أن إدريس على دراية بمسالك المغرب الذي قدم اليه من قبل كداعية لمحمد ذي النفس الزكية، وإنما كانت مهمة راشد هي تمهيد الاتصال بين إدريس وإسحاق الأوربي لتأسيس دولة بني إدريس.<sup>٤</sup>

### قيام الدولة الادريسية في المغرب

عندما نزل إدريس بمدينة وليمي في سنة ١٧٢ هـ نزل على إسحاق بن محمود بن عبد الحميد الأوربي أمير أوربة وكبيرهم، فأجاره وأكرمه فأقام عنده زهاء ستة أشهر تمكن خلالها من نشر دعوته، وتمكن بفضل فصاحة لسانه وبلاغته من التأثير في نفوس البربر خاصة، بعد أن عرفوا قرابته من الرسول ﷺ فاجتمعت عليه قبائل أوربة ومغيلة وصدينة، وتبعها قبائل زنانة وهي زواوه لواته وسداراته ونفزة ومكناسة وغمازة، وبياعوه بالامامة، وتمكن إدريس من تأليف جيش كبير غزا به بلاد تامسنا فافتتح شالة وسائر حصون تامسنا حتى وصل الى تادلا، فافتتح حصونها ثم بلغ ماسة وكان أكثر سكان هذه البلاد على دين النصرانية واليهودية والمجوسية، ولم يكن الاسلام قد انتشر بعد في أنحاءها.

وعاد إدريس بعد هذه الغزوة الى وليمي في نفس السنة (١٧٢) هـ فأراح عسكره في محرم (١٧٣) هـ ثم خرج للغزوة ثانية فغزا حصون فندلاوة وحصون مديونة وبهلونة وقلاع غياثة وبلاد فازان، ثم عاد بعد ذلك الى وليمي فدخلها في منتصف جمادي الآخرة سنة (١٧٣) هـ وأقام بوليلي بقية شهر جمادي الآخرة ونصف رجب التالي ريثما استراح جنده، ثم خرج في منتصف رجب برسم غزو مدينة تلمسان ومحاربة من بها من قبائل مغراوة وبني يفرن الخوارج فحاصرها فخرج، اليه صاحبها محمد بن خزر الزناتي مستأمناً،



وبايعه وبايعته قبائل البربر، فقبل إدريس بيعتهم ودخل تلمسان وبني فيها مسجداً، ثم عاد الى وليلي. وعلى هذا النحو تمكن ادريس من إقامة دولة قوية بالمغرب الأقصى<sup>٥</sup> ووضع دستورها وقانونها ضمن رسالة له نصها:

«بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي جعل النصر لمن أطاعه، وعاقبة السوء لمن عصاه، ولا اله إلا الله المتفرد بالوحدانية، الدال على ذلك بما أظهر من عجيب حكمته، ولطف تدبيره، الذي لا يدرك الا أعلامه، وصلى الله على محمد عبده ورسوله وخيرته من خلقه، أحبه وأصطفاه واختاره وارتضاه، صلوات الله عليه وعلى آله الطيبين، أما بعد فاني: أدعوكم الى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وإلى العدل في الرعية، والقسم بالسوية، ورفع المظالم، والأخذ بيد المظلوم، وإحياء السنة وإماتة البدعة، وإنفاذ حكم الكتاب على القريب والبعيد. واذكروا الله في ملوك غيروا، وللأمان خفروا، ولعهد الله وميثاقه نقضوا، ولبني نبيه قتلوا، وأذكركم الله في أرامل احتقرت، وحدود عطلت، وفي دماء يغير حق سفكت، فقد نبذوا الكتاب والاسلام فلم يبق من الاسلام الا اسمه، ولا من القرآن الا رسمه. واعلموا عباد الله أن مما أوجب الله على أهل طاعته المجاهزة لأهل عداوته ومعصيته باليد واللسان، فباللسان الدعاء الى الله بالموعظة الحسنة والنصيحة، والحرص على طاعة الله والتوبة عن الذنوب بعد الانابة، والاقلاع والنزوع عما يكرهه الله، والتواصي بالحق والصدق والصبر والرحمة والرفق، والتناهي عن معاصي الله كلها، والتعليم والتقديم لمن استجاب لله ورسوله حتى تنفذ بصائرهم، وتكمل وتجتمع كلمتهم وتنظم، فاذا اجتمع منهم من يكون للفساد دافعاً، وللظالمين مقاوماً، وعلى البغي والعدوان قاهراً، اظهروا دعوتهم وندبوا العباد الى طاعة ربهم، ودافعوا أهل الجور على ارتكاب ما حرم الله عليهم، وحالوا بين أهل المعاصي وبين العمل بها، فان في معصية الله تلقاً لمن ركبها،

وإهلاكاً لمن عمل بها. ولا يؤيِّسَنَّكم من علو الحق واضطهاده قلة أنصاره، فإن في ما بدا من وحدة النبي ﷺ والانبياء الداعين الى الله قبله، وتكثيره إياهم بعد القلة، وإعزازهم بعد الذلة، دليلاً بيناً وبرهاناً واضحاً، قال الله عز وجل: ﴿ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة﴾<sup>٦</sup> وقال تعالى: ﴿ولينصرنَّ الله من ينصره إن الله لقوي عزيز﴾<sup>٧</sup>

فنصر الله نبيه، وكثر جنده، وأظهر وأنجز وعده، جزاء من الله سبحانه، وثواباً لفضله وصبره وإيثاره لطاعة ربه، ورأفته بعباده، ورحمته وحسن قيامه بالعدل والقسط في تربية ومجاهدة أعدائهم، وزهده فيما زهده فيهم، ورغبته. فيما يريد الله، ومواساته أصحابه، وسعة أخلاقه كما أدبه الله، وأمر العباد باتباعه بسلوك سليم، والافتداء لهديته، واقتفاء أثره، فإذا فعلوا ذلك أنجز لهم ما وعدهم، كما قال عز وجل: ﴿إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم﴾<sup>٨</sup>، وقال تعالى: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الأثم والعدوان﴾<sup>٩</sup>. ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى﴾<sup>١٠</sup>.

كما مدحهم وأثنى عليهم كما يقول: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾<sup>١١</sup>، وقال عز وجل: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾<sup>١٢</sup>.

وفرض الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وأضافه الى الايمان والاقرار لمعرفته، وأمر بالجهاد عليه والدعاء اليه، قال تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق﴾<sup>١٣</sup>. وفرض قتال المعادين على الحق والمعتدين عليه وعلى من آمن به وصدق بكتابه، حتى يعود اليه ويفيء، كما فرض قتال من كفر به وصد عنه حتى يؤمن

به ويعترف بظرائعه، قال تعالى ﴿ وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احدهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل واقتسوا ان الله يحب المقسطين ﴾<sup>١٤</sup>.  
فهذا عهد الله اليكم وميثاقه عليكم بالتعاون على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الاثم والعدوان، فرضاً من الله واجباً وحكماً لازماً، واين من الله تذهبون؟ وأنى تؤفكون؟

وقد خانت جبابرة في الآفاق شرقاً وغرباً، وأظهروا الفساد وامتألت الارض ظلماً وجوراً، فليس للناس ملجأ ولا لهم عند أعدائهم حسن رجاء، فعسى أن تكونوا معاشر إخواننا من البربر اليد الحاصدة للظلم والجور، وأنصار الكتاب والسنة القائمين بحق المظلومين من ذرية النبيين، فكونوا عند الله بمنزلة من جاهد من المرسلين ونصر الله مع النبيين...

واعلموا معاشر البربر أنني أتيتكم وأنا المظلوم الملهوف الطريد الشريد الخائف الموتور، كثر واثره وجده وأهلوه، فاجيبوا داعي الله فقد دعاكم الى الله فان الله عز وجل يقول: ﴿ ومن لا يجب داعي الله فليس بمعجز في الارض وليس له من دونه اولياء ﴾<sup>١٥</sup>. أعاذنا الله وإياكم من الضلال وهذانا وإياكم الى سبيل الرشاد.

وأنا إدريس بن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب عم رسول الله ﷺ ورسول الله وعلي بن أبي طالب جدّاي، وحمزه سيد الشهداء وجعفر الطيار في الجنة عمّاي، وخديجة الصديقة وفاطمة بنت أسد الشفيقة جدّتاي، وفاطمة بنت رسول الله ﷺ وفاطمة بنت الحسين سيد ذراري النبيين أمّاي والحسن والحسين ابنا رسول الله ﷺ أبواي ومحمد وإبراهيم ابنا عبدالله المهدي والزاكّي أخواي.

هذه دعوتي العادلة غير الجائرة فمن أجابني فله مالي وعليه ما عليّ، ومن أبى فحظه أخطأ. وسيرى ذلك عالم الغيب والشهادة أنني لم أسفك له دمأ، ولا استحل محرمأ ولا مالأ، واستشهدك يا أكبر الشاهدين واستشهد جبريل وميكائيل أنني أول من أجاب وأتاب، اللهم لييك مزجي السحاب، وهازم الاحزاب، مصير الجبال سرابا، بعد أن كانت صمأ صلابأ، اسألك النصر لولد نبيك إنك على كل شيء قدير والسلام وصلى الله على محمد وآله»<sup>١٦</sup>.

من خلال مضامين رسالة إدريس الى قبائل البربر أكد على قضايا أساسية تخص المسلم والقائد الاسلامي الملتزم وهي الدعوة الى كتاب الله وسنة نبيه وإقامة العدل وإحياء السنة وإماتة البدعة.

كذلك أشار الى الواقع السياسي وسيرة الحكام في مخالفتهم لكتاب الله وسنة نبيه وقتلهم الابرياء. ثم وجه نصائح تربوية وسياسية لاتباعه وأشياعه يظهر فيها سعة أفقه الاسلامي، والشعور بالمسؤولية تجاه الأمة، بمختلف تياراتها ومذاهبها، ونبه على قضايا مشتركة يستطيع من خلالها استقطاب الأمة.

ثم يفصح عن هويته ونسبه المحمدي العلوي الفاطمي الذي كان عاملاً أساسياً في التقاف الناس حوله<sup>١٧</sup>.

بعد حركته الواسعة بين القبائل وإعلان أفكاره وآرائه وأهدافه وهويته ونسبه استجابت له القبائل والطوائف، وبايعته على نصرته والقتال دونه، وبادر بدوره بإعلان دولة إسلامية علوية في المغرب في تاريخ المغرب العربي، أقلقت الدولة العباسية في بغداد، وخشيت انفصال المغرب عن مركز الدولة، ووقوعه بيد البيت العلوي الذي لم تخدم ثوراته بعد، لذا جد هارون الرشيد في القضاء على دولة إدريس الفتية بمختلف الوسائل، بتجيش الجيوش

ودس العيون والمتمارين. ينقل المؤرخون محاولات هارون الرشيد المتكررة، من ذلك ما ذكره الدكتور السيد عبدالعزيز سالم في كتابه المغرب الكبير: «بعد أن تمكن إدريس من إقامة إمارة قوية بالمغرب الأقصى واتصل بالرشيد ما بلغه إدريس في المغرب من دخول البربر في طاعته وافتتاحه مدن المغرب الأقصى بسيفه، وأبلغ حزمه وقوته، فعظم عليه أمره وخاف أن يقضي الإدارة بفضل دعوتهم على النفوذ العباسي في أفريقيه، وطرابلس، كما خاف أن يمتد نفوذهم الى مصر.

ولا شك أن اصطناع إدريس بن عبدالله بن الحسن لسياسة الغزو المسلح في نواحي تامسنا وتادلا وتلمسان يعبر عن رغبته في التوسع ومد نفوذه على المغرب كله. وكان لذلك صدى عميق في المشرق الاسلامي، وأصبح الخليفة العباسي قلقاً على مصير المغرب الاسلامي ومصر، ففكر في اللجوء الى السيف في القضاء على الدولة الادريسية الناشئة، ولكن الامر لم يكن من السهل على الخلافة الى هذا الحد، فالنفوذ العباسي الفعلي لم يكن يتجاوز حدود مصر الغربية، فاضطر الرشيد الى استشارة يحيى بن خالد البرمكي، وأخبره بأمر إدريس واستشاره فيه وقال له: إنه ولد علي بن أبي طالب وابن فاطمة بنت النبي ﷺ وقد قوى سلطانه وكثرت جيوشه وعلا شأنه واشتهر أمره واسمه وفتح مدينة تلمسان وهي باب أفريقيه، ومن ملك الباب يوشك أن يدخل الدار، وقد عزمت أن أبعث له جيشاً عظيماً لقتاله، ثم إنني فكرت في بعد البلاد وطول المسافة وتناهي المغرب عن المشرق، ولا طاقة لجيوش العراق على الوصول الى السوس من أرض المغرب، فرجعت عن ذلك وقد هالني أمره، فأشتر عليّ برأيك فيه.

فأشار عليه يحيى بأن يبعث الى إدريس رجلاً تتوفر فيه صفات الذكاء

والمكر والدهاء مع البلاغة والجرأة ليغتاله، ووقع اختيار يحيى على سليمان بن جرير ويعرف بالشماخ، وكان هذا الرجل من أهل الشجاعة والدهاء والفصاحة، فأخبره يحيى بالمهمة التي يعهد اليه بها، ووعده برفعة المنزلة والصلوات السنية، وأعطاه أموالاً جزيلة وتحفاً مستطرفة، وجهزه بما يحتاج اليه، وأعطاه قارورة فيها غالية مسمومة، ثم وجه معه رجلاً يتق بشجاعته فانطلق سليمان مع صاحبه من بغداد وهويتظاهر بالطب، وما زال يجد في السفر حتى وصل الى وليلي، فاتصل بادريس فسأله عن اسمه ووطنه وسبب قدومه الى المغرب، فذكر له أنه من بعض موالى أبيه وأنه اتصل به خبره، فأتاه برسم خدمته بسبب محبته لأهل البيت، فأنس اليه إدريس وسُرَّ به واتخذة صاحباً وندياً، لا يجلس الامعه ولا يأكل إلا إذا أكل معه، اذ كان إدريس في هذا البلد البربري يحن الى مجالسة العرب ومحادثتهم، وكان سليمان هذا قد أبدى من العلم والأدب والبلاغة والجدال ما جعل إدريس يرفعه الى تلك المنزلة. وأخذ سليمان الشماخ يترصد فرصة لاغتيال إدريس بالسم فلم يتهياً له ذلك، اذ كان راشد لا يفارقه، وظل سليمان منتظراً الى أن واته الفرصة أخيراً، فغاب راشد ذات يوم في بعض شؤونه، فدخل سليمان بن جرير على المولى إدريس، فألقاه وحده فجلس بين يديه على عادته، فتحدث معه ملياً، فلم ير لراشد أثراً، فانتهاز الفرصة واغتتم الخلوة فقال: يا سيدي جعلت فداك إني جئت من المشرق بقارورة طيب اتليب بها، ثم إني رأيت هذه البلاد ليس فيها طيب، قرأيت أن الامام أولى بها مني، فخذها تتليب بها، فقد آثرتك على نفسي، وهو من بعض ما يجب لك عليّ، ثم أخرجها من وعاء ووضعها بين يديه، فشكره إدريس على ذلك، ثم أخذ القارورة وشمها وتحصل بمراده منه، فتمت حيلته فيه، وجعل يده في الارض وخرج كأنه يريد قضاء حاجة الانسان، فسار الى منزله وركب فرساً له من عتاق الخيل

وسباققتها كان قد أعدها لذلك، وخرج من مدينة ويلي يطلب النجاة، وكانت القارورة مسمومة، فلما انتشق إدريس الطيب صعد السم الى خيشومه وانتهى الى دماغه فغشى عليه وسقط بالارض على وجهه، لا يفهم ولا يعقل ولا يعلم أحد ما أصابه، وقضى إدريس في غشيته الى عشي النهار فتوفي في مستهل ربيع الآخر من سنة ١٧٧ هـ وانتبه راشد مولى إدريس الى غياب الشماخ فعلم أنه سمه، وكان سليمان الشماخ وصاحبه قد قطعاً على فرسيهما مسافة طويلة، فركب راشد في طلبه مع جماعة من أصحابه حتى أدركه بوادي ملويه، فضربه بسيفه ضربتين قطع بهما يده، ولكنه لم يستطع أن يجهز عليه ونجح الشماخ في عبور الوادي واحتمى في البربر، فأمن الشماخ من مطاردة راشد وعصب جراحه ووصل الى بغداد فواله الرشيد بريد مصر».<sup>١٨</sup>

### دولة الادارسة بعد اغتيال إدريس

عند اغتيال إدريس لم يكن لديه ولد يخلفه من بعده، لكنه ترك جارية له من جارياته اسمها كنزه حاملاً في السابع من أشهر حملها، فجمع راشد قبائل البربر وأخبرهم بما كان من أمر هذه الجارية فقالوا له: أيها الشيخ المبارك تقوم بأمرنا كما كان إدريس يفعل فينا، حتى تضع الجارية، فان وضعت غلاماً ربيناه وبإيعناه تبركاً بأهل بيت النبوة وذرية رسول الله ﷺ وإن كانت جارية، نظرنا لأنفسنا، فقام راشد بأمرهم حتى وضعت كنزة وكان غلاماً أشبه الناس بأبيه إدريس. فأخرجه راشد الى رؤساء البربر فأعجبوا من شبهه الكبير بأبيه فقالوا: هذا إدريس كأنه لم يمض فسمي لذلك باسم أبيه، وقام راشد مولاه بأمره وكفله الى أن فطن وشب، فأحسن تأديبه وأقرأه القرآن وأحفظه إياه ولم يتجاوز من العمر ثمان سنوات، ثم علمه السنة والفقه وأشعار العرب وأيامهم وسير

الملوك، ثم دربه على ركوب الخيل والمصاولة والمجاورة وأحكام الرماية بالسهم، ولما تم إدريس من العمر عشر سنوات جدد له راشد البيعة بجامع وليلي في شهر ربيع الاول سنة (١٨٦) هـ<sup>١٩</sup>

ظل راشد وصياً على إدريس الثاني حتى اغتيال راشد، ثم آلت الوصاية على إدريس الثاني الى عربي يدعى أبو خالد يزيد بن الياس العبدوي حتى شب إدريس الثاني عن الطوق وباشر الحكم بنفسه دون معارضة<sup>٢٠</sup> أحد، مما يدل على بقاء قوة الدولة بعد غياب إدريس الاول.

### إدريس الثاني

استقام أمر المغرب لأدريس بن إدريس وتوطد ملكه وعظم سلطانه وكثرت جيوشه وأتباعه ووفدت عليه الوفود من البلدان وقصد الناس حضرته من كل صقع ومكان، فاستمر بقية سنة (١٨٨) هـ يستقبل الوفود ويبذل الاموال ويستميل الرؤساء ولما دخلت سنة (١٨٩) هـ وفدت عليه وفود العرب من أفريقيه والاندلس نازعين اليه وملتفين عليه، فُسِّرَ إدريس بوفادتهم وأحسن صلتهم، فلما كثرت الوفود من العرب وغيرهم على إدريس وضافت بهم مدينة وليلي أراد أن يبني لنفسه مدينة يسكنها هو وخاصته ووجوه دولته، وبعد بحث طويل على بقعة مناسبة تفي بالغرض المطلوب انتهى الى مدينة فاس. لما فرغ إدريس الثاني من بناء مدينة فاس انتقل اليها بمجلسه واستوطنها بحاشيته وأرباب دولته واتخذها دار ملكه وأقام بها سنة (١٩٧) هـ ثم خرج غازيا ببلاد المصامدة فانتهى اليها واستولى عليها ودخل مدينة نفيس ومدينة أغمات وفتح سائر بلاد المصامدة وعاد الى فاس فأقام بها سنة (١٩٩) هـ وفيها خرج في المحرم برسم غزو قبائل نخذه من أهل المغرب الاوسط ومن بقي هناك على دين الخارجية من البربر، فسار حتى غلب عليهم ودخل مدينة تلمسان، فنظر في



أحوالها وأصلح سورها وجامعها وأقام بها ثلاث سنين ثم رجع الى مدينة فاس. وانتظمت لادريس الثاني كلمة البربر وزناته واقتطع المغربيين من دعوة العباسيين من لدن السوس الاقصى الى وادي شلف، واستمر بدار ملكه من فاس ساكناً، الى أن توفاه الله ثاني جمادي الاخرى سنة (٢١٣) هـ وعمره نحو ست وثلاثون سنة، وقيل في سبب وفاته أنه أكل عنباً فشرق بحبة منه فمات، وخلف من الولد اثني عشر ذكراً<sup>٢١</sup>.

وقيل إنه توفي مسموماً ودفن على حد قول المؤرخين في مدينة وليلي، وذكر بعضهم أنه دفن في مدينة فاس في مسجد الشرفاء إزاء الجدار الشرقي منه وقد أنشأ في ذلك بعض الشعراء:

منازل أهل الله آل رسوله      فأحبب بهم أهلاً وأحبب بهم مغنى  
مدينة ادريس بن ادريس التي      بها قبره نور ومقبره مبني<sup>٢٢</sup>.

### محمد بن ادريس

لما توفي إدريس الثاني ابن ادريس قام بالأمر بعده ابنه محمد بعهد منه اليه<sup>٢٣</sup>. وأوصته جدته كنزة أن يشرك معه إخوته في سلطانه فيقسم دولته الى أعمال يتولاها إخوته، فولى أخاه القاسم سبته وطنجه وقلعة حجر النسر وبكسره وتيطاون وما يلحق بهذه المدن من بلاد وقبائل، واختص أخاه عمرواً ببلاد صنهاجه الهبط وغمارة، وولي داود بلاد هوارة وتيسول وتازي وما بينهما من قبائل مكناسة وغيانة، أما عبدالله فولاه انجات وبلد نفيس وجبال المصامدة وبلاد لمطة والسوس الاقصى، وولى عيسى على آحيلا والعراش وبلاد زواغه، وخص عيسى بشالة وسالا وآزمور وتامسا وبرغواطة، وخص أحمد بمدينة مكناسة ومدينة تادلا وما بينهما من بلاد فازاز وولي حمزه على وليلي وأعمالها وأبقى تلمسان لابن عمه سليمان بن عبدالله، أما الباقر فقد

أبقاهم في كفالة جدته كنزة لصغر أعمارهم عن الولاية، أما هوفقد اكتفى  
بمحاضرة فاس.<sup>٢٤</sup>

إن كثرة القبائل آنذاك في المغرب لا يمكن السيطرة عليها من خلال الحكومة  
المركزية المتمثلة في الخليفة، لذا كان هدف السياسة الجديدة في دولة الادارسة  
من تقسيم الحكم والولايات هو تقوية الاسرة الادريسية بأن تكون الولايات في  
أيدي أفراد تلك الاسرة، وقد أدى ذلك الى وضع حد لصراع القبائل حول  
المناصب في تلك الولايات، والثاني الهيمنة التامة من قبل الأسرة الادريسية  
على كل المناصب وبالتالي تقوية الدولة.

انتهت فترة حكم محمد بن إدريس الثاني إثر وفاته، بمدينة فاس في ربيع  
الثاني سنة (٢٢١) هـ بعد أن عهد بالامر لابنه علي بن محمد المعروف بحبيده.<sup>٢٥</sup>  
وولي الامر بعد محمد بن إدريس الثاني:

علي بن محمد بن إدريس الثاني. يحيى بن علي بن محمد بن إدريس الثاني.  
يحيى بن يحيى بن علي بن محمد بن إدريس الثاني. علي بن عمر بن إدريس  
الثاني. يحيى بن القاسم بن إدريس الثاني. يحيى بن إدريس بن عمر بن إدريس  
الثاني. الحسن الحجام بن محمد بن القاسم بن إدريس الثاني<sup>٢٦</sup>

### الهوامش:

- ١- الادارسة حقايق جديدة، دكتور محمود إسماعيل : ٤٧- ٤٨
- ٢- الكامل في التاريخ ٦: ٩٠- ٩٢، تاريخ المغرب الكبير ٢: ٤٦٦- ٤٦٧.
- ٣- الادارسة حقايق جديد، دكتور محمود إسماعيل : ٤٨
- ٤- السابق ٤٨- ٤٩
- ٥- تاريخ المغرب الكبير ٢: ٤٦٩- ٤٧٠
- ٦- آل عمران: ١٢٤.

- ٧- الحج: ٤٠.
- ٨- محمد: ٧.
- ٩- المائدة:
- ١٠- النحل: ٩٠.
- ١١- آل عمران: ١١٠.
- ١٢- التوبة: ٧١.
- ١٣- التوبة: ٢٩.
- ١٤- الحجرات: ٩.
- ١٥- الاحقاف: ٣٢.
- ١٦- دول التشيع في بلاد المغرب: ١٠٥ - ١٠٨.
- ١٧- نعتقد أن العامل الاساس لايعود الى نسبه، بل يعود الى خطابه الاسلامي الذي يعلن فيه مقاومة الظلم والظالمين والمنحرفين عن كتاب الله وسنة رسوله وهذا الخطاب نشاهده عند كل الثوار العلويين تقريبا الا ماشدّ وندر، لذلك اقترن اسم البيت العلوي بكل حركة للدفاع عن المظلومين والمضطهدين في التاريخ الاسلامي (التحرير).
- ١٨- تاريخ المغرب الكبير ٢: ٤٧٠ - ٤٧٣.
- ١٩- السابق: ٤٧٤ - ٤٧٥.
- ٢٠- الادارسة حقائق جديدة، دكتور محمود إسماعيل: ٧٥.
- ٢١- تاريخ دول الاسلام ١: ٢١٨ - ٢١٩.
- ٢٢- تاريخ المغرب الكبير ٢: ٤٧٨ - ٤٧٩.
- ٢٣- تاريخ دول الاسلام ١: ١٢٩.
- ٢٤- تاريخ المغرب الكبير ٢: ٤٨٠.
- ٢٥- تاريخ دول الاسلام ١: ٢٢٤.
- ٢٦- راجع موسوعة دول العالم الاسلامي ورجالها: ٥٧٠ - ٥٧١، تاريخ دول الاسلام ١: ٢١٥ - ٢٢٥.

# الحماني العلوي

## شاعر من سلالة الهاشميين

الاستاذ حيدر محلاتي

### «ملخص»

الحمّاني شاعر العلويين في العصر العبّاسي، وهو أيضا من الاسرة العلوية، والظروف الأدبية والاجتماعية والسياسية للشاعر دفعته لأن يخوض الاغراض الشائعة في زمانه من منطلق انتمائه، فاستند الى القرآن والسنة والتاريخ ليثبت معتقداته ويدعم ولاءه لآل البيت.

ساهمت الكلمة الشعرية وعبر تاريخها المديد مساهمة فعّالة في بناء الحضارة الانسانية وخاصة في توطيد دعائم الثقافة ونشر العلوم والمعارف. وقد تبلورت هذه المشاركة بأوضح أشكالها عندما سلكت الكلمة الشاعرة مسلكاً هادفاً جسّدت فيه معاناة مقصودة - فردية كانت أم اجتماعية - صادرة عن مفهوم عقائدي قويم.

حينئذٍ وجدت الكلمة محلّها من الحياة وهي تخرج من سذاجتها الفطرية ومن إطارها العاطفي الضيق والمشحون بالمشاعر العريزية الى عالم يصبوا الى توظيف النتاج الفكري والابداع الفني لصالح المبادئ الانسانية والقيم البشرية الرفيعة.

ويبقى الشاعر وبكونه المبدع والمنتج للكلمة الشاعرة عنصراً فاعلاً في الكيان الثقافي للمجتمع وأداة حيّة تسعى جاهدة الى تحقيق الأهداف الانسانية السامية من خلال العمل الأدبي المتّسم بالتزامات عقائدية واجتماعية على حدٍ سواء.

ومن الطبيعي أن يتجسّد الالتزام العقائدي - بكل مفاهيمه ومصاديقه - في الشعر الديني وخاصةً الشعر الولائي الذي اتخذ من مبادئ الرسالة المحمدية والقيم السامية لتعاليم أهل البيت عليهم السلام مادة غنية يستمد منها مفاهيم إنسانية رفيعة ومعانٍ شعرية خالدة تبقى على مرّ العصور والأيام.

ولتميّز الشعر بالتأثير المباشر في نفس السامع والمتلقي، وقابليته الفنية في اختصار المعنى وإيصال المطلوب بأسلوب أسر وأخاذ، أصبح - وفي العصور المتقدمة خاصة - الوسيلة الإعلامية المثلى التي من خلالها يستطيع الشاعر أن يعبر عن معاناته وهمومه وعن قضاياها التي لم تسمح السياسة بحلّها عن طريق العمل السياسي والتحرك الإصلاحي البناء.

ومن أولئك الشعراء الذين حملوا راية الإعلام الرسالي عالية خفاقة بكل ما تنطوي عليها من مخاطر ومحن ومخاوف وتضحيات، الشاعر الحماني<sup>١</sup> علي بن محمد بن جعفر بن محمد بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام.

قال عنه المسعودي المؤرخ وهو يتحدث عن الهاشميين في الكوفة: «كان علي بن محمد الحماني نقيبهم بالكوفة وشاعرهم ومدّرّسهم ولسانهم، ولم يكن أحد بالكوفة من آل علي بن أبي طالب عليه السلام يتقدمه في ذلك الوقت».<sup>٢</sup>

نشأ الشاعر في بيت قديم العهد بالشعر والأدب. فقد كان يقول: «أنا شاعر وأبي شاعر وجدي شاعر إلى أبي طالب<sup>٣</sup>. ولم يكن الحماني بقوله هذا مبالغاً ومحض مدح، ففصاحة اللسان وبلاغة البيان عريقة الاصول عميقة الجذور في بني هاشم. وها هو أمير البيان علي بن أبي طالب عليه السلام يقول: «وإنّا لأمرء الكلام، وفيّنا تنشّبت عروقه، وعلينا تهذّلت غصونه».<sup>٤</sup>

أما عن مسقط رأس الشاعر وتاريخ ولادته ووفاته فقد أغفل المؤرخون ذلك إلا أنّ القرائن والشواهد ترجّح بأن يكون الشاعر ولد في الكوفة ما بين العقدين الثاني والثالث من المائة الثالثة للهجرة، وتوفي فيها سنة ٣٠١ هـ<sup>٥</sup>

وبالنسبة إلى شعره الذي وصل إلينا فقد تنوعت أغراضه وتعددت مواضيعه إلا أنّ أهمها ينحصر في الشكوى والفخر والغزل والسياسة والعقيدة.<sup>٦</sup> ويغلب استعمال الغرضين الأخيرين على سائر أغراض شعره.

ويتضح من خلال مطالعة شعره المجموع اهتمام الشاعر بأنواع البديع وإكثاره من استعمال التضمين لأبيات مشهورة والاقتراس من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف.

وما يهمننا في هذا المقال هو اكتشاف منهجية الشاعر في نخله للشعر العقائدي وخاصة شعره في أهل البيت عليهم السلام حيث يشغل مساحة واسعة من ديوانه.

مرّ آنفاً أنّ الشاعر كان نقيب الهاشميين في الكوفة وبحكم هذا الموقع كان محتمّاً على الشاعر أن يبيّن أحقية أهل البيت عليهم السلام في قيادة الأمة بعد الرسول

الأعظم ﷺ ومواصلة طريق الحق الذي نهجه ﷺ من أجل توعية الأمة وهدايتها الى الكمال المنشود، الى جانب الإشادة بتعاليمهم ﷺ وفضائلهم ومناقبتهم والابانة عن مواقفهم الخالدة بغية الاعتبار والتطبيق العملي لها في شؤون الحياة كافة.

والمطالع لديوان الحمّاني يقف عند بدائع وروائع من الشعر الولائي الذي كرّسه الشاعر لذلك الغرض المقدس حيث يعد وبحق التزاماً دينياً وعقائدياً لم يحد عنه الشاعر طوال مسيرته الفكرية والاجتماعية بالرغم من تحديات العصر وضغوط الاجهزة الظالمة.

وتستوقفنا محاوره رئيسية لدى استعراضنا قصائد الحمّاني الولائية يمكن لنا أن نعدّها أسساً عامة لمنهجية الشاعر في نظمه لهذا اللون من الشعر. ولا بد من الاشارة الى أنّ هذه المحاوره استخلصناها من مجموع شعره المتوفّر لدينا حالياً وهو بطبيعة الحال ليس جميع شعره. أما السمات البارزة في شعر الحمّاني الولائي فهي كالآتي:

١ - الاستدلال بالآيات القرآنية الكريمة لتبيين أفضلية أهل البيت عليهم السلام وبيان حقهم المشروع في الخلافة وولاية الأمر بعد النبي ﷺ .

يعدّ موضوع قيادة الأمة الاسلامية بعد الرسول الأعظم ﷺ من المراضيع المهمة التي كثر النقاش حولها واحتدم الخلاف فيها منذ وفاته ﷺ وحتى يومنا هذا. ولا شك أنّ هذا الموضوع كان على بساط البحث في عصر الشاعر الحمّاني وخاصة وأنّ الشاعر كان على رأس نقابة الهاشميين في الكوفة. فكان طبيعياً أن يحظى هذا الموضوع بأهمية خاصة من قبل الشاعر وينعكس بشكل واسع وكبير على شعره.

وقد تعرّض الشاعر الى هذا الموضوع في مواضع مختلفة من شعره مستدلاً

بآيات القرآنية الكريمة على أحقية أهل البيت عليهم السلام في خلافة النبي صلى الله عليه وآله منها قوله:

وإنَّ بكم يا آل أحمد أشرفت      وجوه قريش لا بوجه من الفخر  
وإنَّ بكم يا آل أحمد أمنت      قريشُ بأيام المواقف والحشر  
بأمركم يا آل أحمد أصبحت      قريشُ ولاة الأمر دون ذوي الذكر  
إذا ما أناخت في ظلال بيوتها      أنختم بيت الطهر في محكم الذكر<sup>٧</sup>  
وفي البيت الأخير إشارة واضحة إلى قوله تعالى:

﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾<sup>٨</sup>.

وقد وردت أحاديث متواترة من مصادر الفريقين تدل على أنَّ هذه الآية نزلت في الخمسة من أصحاب الكساء وهم النبي صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام وقد صرح بذلك عدد كبير من المفسرين في تفسيرهم لهذه الآية الشريفة. أذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر ما أورده الطبرسي في تفسيره من طرق الفريقين حيث قال: وقد اتفقت الامة بأجمعها على أن المراد بأهل البيت في الآية أهل بيت نبينا صلى الله عليه وآله ... ذكر أبو حمزة الثمالي في تفسيره: حدثني شهر بن حوشب، عن أم سلمة قالت: جاءت فاطمة عليها السلام إلى النبي صلى الله عليه وآله تحمل حريرة لها، فقال: ادعي زوجك وابنيك. فجاءت بهم، فطعموا، ثم القى عليهم كساء له خبيراً، فقال: «اللهم هؤلاء أهل بيتي وعترتي، فأذهب عنهم الرجس، ويطهرهم تطهيراً» فقلت: يا رسول الله، وأنا معهم؟ قال: أنت إلى خير.

وروى الثعلبي في تفسيره أيضاً بالإسناد عن أم سلمة أنَّ النبي صلى الله عليه وآله كان في بيتها، فأنته فاطمة عليها السلام ببرمة فيها حريرة، فقال لها: ادعي زوجك وابنيك. فذكرت الحديث نحو ذلك. ثم قالت: فأنزل الله تعالى ﴿إنما يريد الله﴾ الآية. قالت: فأخذ فضل الكساء، فغشاهم به، ثم أخرج يده فألوى بها إلى السماء، ثم قال:



«اللهم هؤلاء أهل بيتي، وحامتي، فأذهب عنهم الرجس، وطهرهم تطهيراً» فأدخلت رأسى البيت، وقلت: وأنا معكم يا رسول الله؟ قال: إنك الى خير، إنك الى خير.<sup>٩</sup>

ومن جملة الآيات القرآنية الاخرى التي استدلت بها الشاعر الحماني في شعره آية الخمس من قوله تعالى:

﴿واعلموا إنما غنمتم من شيء فإنَّ لله خمسهُ وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان، يوم التقي الجمعان والله على كل شيء قدير﴾.<sup>١٠</sup>

وقد أشار الشاعر الى هذه الآية في قوله:

أناس هم عدل القرآن ومألف الـ بيان وأصحاب الحكومة في بدر  
ومازهم الجبار منهم بخلة يراها ذوو الأقدار ناهية الفخر  
فأعطاهم الخمس الذي فضّلوا به بآية ذي القربى على العسر واليسر<sup>١١</sup>  
والمراد بذى القربى كما ورد في الأحاديث الشريفة وكذلك في تفسير آية  
الخمس وتفسير آية المودة من قوله تعالى:

﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى﴾<sup>١٢</sup>

هم علي وفاطمة، والحسن والحسين عليهما السلام. وقد نوّه، الحماني الى آية المودة بقوله:

يا آل حم الذين بحبهم حكم الكتاب منزلاً تنزيلاً<sup>١٣</sup>

وقد وردت أحاديث كثيرة في بيان مصاديق القربى وذويه نشير الى بعض ما ورد في كتب أهل السنة، لأنّ المصادر الشيعية تعج بالأحاديث المتواترة والصحيحة في هذا الشأن.

عن سعيد بن جبير عن ابن عباس «رضى الله عنهما» قال لما نزلت: ﴿قل لا

أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى»، قالوا: يا رسول الله ومن قرابتك هؤلاء الذين وجبت علينا مودتهم. قال: علي وفاطمة وابناهما.<sup>١٤</sup>  
وعن ابن عباس رضي الله عنه انه سئل عن قوله «إلا المودة في القربى» فقال سعيد بن جبير: قربي آل محمد صلى الله عليه وآله.<sup>١٥</sup>

ولابد من الإشارة هنا الى أننا لا نريد في هذا المقال أن نطيل من ذكر المصادر للحديث الواحد، بل نكتفي بالإشارة الى مصدر أو مصدرين للتوثيق فقط. وكما مرّ قبل قليل أنّ أغلب الأحاديث المنقولة في هذا المقال مرجعها كتب أهل السنة لكونها حجة لهم وأنها من الأحاديث الصحيحة والمشهورة عند الفريقين حيث اعتمدها الشاعر في قصائده الولائية دون أن يقتصر على الأحاديث الواردة في كتب الشيعة فقط. وهذه الطريقة هي الطريقة المثلى التي تبناها الشاعر في استدلاله النقلي حيث الحياد والموضوعية من أهم سماتها البارزة.

ونعود الى موضوع استدلال الشاعر بالآيات الشريفة ذات الصلة بأهل البيت عليهم السلام حيث تطرق الى آية الانذار من قوله تعالى «وأنذر عشيرتك الأقربين»،<sup>١٦</sup> وفيها قال الشاعر:

وقال: وأنذر أقربيك فخلّصت بنوهاشم قرياه دون بني فهر<sup>١٧</sup>  
وفى خصوص آية الانذار ورد في الأخبار أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله جمع بني عبدالمطلب في دار أبي طالب فأطعمهم وسقامهم ومن ثم خطب فيهم قائلاً: «يا بني عبدالمطلب، إنّ الله بعثني الى الخلق كافة، وبعثني اليكم خاصّة، فقال عز وجل: «وأنذر عشيرتك الأقربين». وأنا أدعوكم الى كلمتين خفيفتين على اللسان ثقيلتين في الميزان، تملكون بهما الغرب والعجم، وتنقأ لكم بهما الأمم، وتدخلون بهما الجنة، وتنجون بهما من النار، شهادة أن لا اله الا الله وأني رسول

الله، فمن يُجبني الى هذا الأمر ويؤازرنني عليه وعلى القيام به، يكن أخي ووصيي ووزيرِي ووارثي وخليفتي من بعدي» فلم يجب أحد منهم.

فقال أمير المؤمنين (عليه السلام): «فقممت بين يديه من بينهم - وأنا إذ ذاك أصغرهم سنّاً، وأحمتهم<sup>١٨</sup> ساقاً، وأرمصهم<sup>١٩</sup> عيناً - فقلت: أنا يا رسول الله أؤازرك على هذا الأمر. فقال: اجلس، ثم أعاد القول على القوم ثانية فصمتوا وقمت فقلت مثل مقالتي الأولى، فقال: اجلس، ثم أعاد على القوم مقالته ثالثة فلم ينطق أحد منهم بحرف، فقلت: أنا أؤازرك يا رسول الله على هذا الأمر، فقال: اجلس، فأنت أخي ووصيي ووزيرِي ووارثي وخليفتي من بعدي».

فنهض القوم وهم يقولون لأبي طالب: يا أبا طالب، ليهنك اليوم إن دخلت في دين ابن أخيك، فقد جعل ابنك أميراً عليك.<sup>٢٠</sup>

وشمة آية أخرى تناولها الحماني في شعره وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾<sup>٢١</sup>. وقد روى حديث عن النبي الأكرم (عليه السلام) في خصوص هذه الآية المباركة عرف بحديث المؤاخاة، حيث ذكره الشاعر في قوله مخاطباً القرشيين:

إذا قلتُم: منّا الرسول، فقولهم      أبونا رسول الله فخرٌ على فخر  
وأخاهم مثلاً لمثل فأصبحت      أخوته كالشمس ضمت إلى البدر  
فأخسى علياً دونكم، وأصاره      لكم علماً بين الهداية والكفر<sup>٢٢</sup>

وروايات حديث المؤاخاة كثيرة مروية عن طرق الفريقين ولا مجال لذكرها هنا جميعاً، ولكن بحكم المثل القائل: ما لا يدرك كله لا يترك كله، نذكر هنا للاستشهاد فقط ما ورد عن أهل السنة في هذا الخصوص.

جاء في حديث عن عمر بن عبد الله عن أبيه عن جده أن النبي (عليه السلام) أخى بين الناس وترك عليّاً حتى بقي آخرهم لا يرى له أخاً، فقال يا رسول الله أخيت بين

الناس وتركنتني. قال: وَلِمَ تَرَ أَنِي تركتك، إِنَّمَا تركتك لنفسي أنت أخِي وأنا أخوك. فان ذاكرك أحد فقل أنا عبد الله وأخو رسوله ولا يدعيها بعدي الأكذاب. ٢٣

هذه جملة من الآيات المباركات التي أكد عليها الشاعر في قصائده الولائية لصلتها الوثيقة بأهل بيت النبوة عليهم أفضل الصلاة والسلام، ومكانتهم السامية بين شرائح الأمة الإسلامية، ولما لهم من فضل عظيم ودور مؤثر في مجال الهداية والارشاد والتوعية والتثقيف.

## ٢ - الاستدلال بالأحاديث النبوية الشريفة:

الاستشهاد بالسنة النبوية الشريفة أسلوب استدلالي آخر استخدمه الشاعر لإثبات شرعية الأئمة من آل البيت عليهم السلام في ولاية الأمر وقيادة الأمة بعد النبي صلى الله عليه وآله. وقد وظف الشاعر أسلوبه هذا في معظم شعره العقائدي، حيث يندر العثور على قصيدة ولائية من شعر الحماني تخلو من هذا الأسلوب الاستدلالي المقنع.

ومن الأحاديث النبوية الشريفة التي ركّز عليها الشاعر في شعره العقائدي هو حديث الثقلين الذي أشار إليه في عدة مواضع، منها قوله:

هم الثّقْلان الداعيان الى الهدى      مقام وصيّ أوبيان مصاحف ٢٤  
وقوله في موضع آخر:

قومٌ إذا اعتدلوا الحمائل أصبحوا      متقسمين خليفة ورسولا  
نشأوا بآيات الكتاب فما انتنوا      حتى صدرن كهولة وكهولا  
ثقلان لن يستفرّقا أويطفنا      بالحوض من ظمأ الصدور غليلا  
وخليفتان على الأنام بقوله      الحق أصدق من تكلم قبيلا  
فأتوا أكف الآيسين، فأصبحوا      ما يعدلون سوى الكتاب عديلا ٢٥

وحديث الثقلين هو قول رسول الله صلى الله عليه وآله: ﴿إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله

وعترتي أهل بيتي وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»<sup>٢٦</sup>. وقد بلغ رواية هذا الحديث عن طرق الفريقين من الكثرة مما لا يسع المجال هنا إلى التسمية وذكر المصادر فقط حيث يشكل بحثاً مستقلاً قائماً بذاته.

وإضافة إلى حديث الثقلين فقد استشهد الشاعر بحديث آخر هو حديث المنزلة من قول رسول الله ﷺ لعلي بن أبي طالب عليه السلام: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»<sup>٢٧</sup> وقد اورد الشاعر مضمون هذا الحديث في سياق بيان أفضلية الامام علي عليه السلام إزاء وجهاء قريش:

وأنزله منه على رغبة العدى      كهارون من موسى على قدم الدهر  
فمن كان في أصحاب موسى وقومه      كهارون؟ لازلت على زلل الكفر  
وأنزله منه النبي كمنفسه      رواية أبرار تأدت إلى البر  
فمن نفسه منكم كمنفس محمدٍ      ألا بأبى نفس المطهر والمظهر<sup>٢٨</sup>

وحديث المنزلة غني عن التعريف وإيراد الأسانيد لشهرته وتواتره. فقد نقله الفريقان نقلاً معلناً وجلياً بلغ محلاً من اليقين والاعتبار لا يرقى إليه أدنى شك. وتستوقفنا مقطوعة شعرية ضمنتها الشاعر عدة أحاديث نبوية شريفة يبرز من خلالها بوضوح أكثر حديثان نبويان، الأول: قول رسول الله ﷺ «الحسن والحسين سيّد شباب أهل الجنة»<sup>٢٩</sup> والثاني: قوله عليه السلام: «علي مع الحق والحق مع علي ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض يوم القيامة»<sup>٣٠</sup> والمقطوعة الشعرية هي:

أنتما سيّد شباب جنان الد      خلق يوم الفوزين والروعتين  
يا عدل القرآن من بين ذي الخد      لقي، ويا واحداً من الثقلين  
أنتما والقرآن في الأرض مُدّت      زل مثل السما والفرقدين  
قمتما من خلافة الله في الأر      ص بحق مقام مُستخلفين

قَالَهُ الصَادِقُ الْحَدِيثُ، وَلَنْ يَفْ تَرَقَا دُونَ حَوْضِهِ وَارْدِينَ<sup>٣١</sup>  
وَيَتَضَحُّ مِنَ الْأَبْيَاتِ هَذِهِ أَنَّ الشَّاعِرَ قَدْ اسْتَرْسَلَ فِي ذِكْرِ خُصَائِصٍ وَمُمِيزَاتٍ  
أَهْلَ الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَخَاصَّةً فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِمَامِ عَلِيِّ وَوَلَدَيْهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ لَيْسَتْ دَلِيلٌ فِي  
النِّهَايَةِ بِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْمَوْكَّدُ عَلَى مُوَاقِبَةِ أَهْلِ النَّبُوَّةِ لِمُطَرِّقِ الْحَقِّ  
السُّوِّيَّةِ.

وَقَبْلَ أَنْ نَخْتُمَ هَذَا الْفَصْلَ يَبْدُو مُنَاسِباً الْإِشَارَةُ إِلَى أَبْيَاتٍ ثَلَاثَةٍ ضَمَّنَهَا  
الشَّاعِرُ أَحَادِيثَ صَحِيحَةً وَمَشْهُورَةً فِي فَضْلِ الْإِمَامِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي  
طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكِرَامَتِهِ وَأَحَقِّيَّتِهِ فِي وَلايَةِ الْأَمْرِ وَخِلَافَةِ الْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ. يَقُولُ فِيهَا  
الشَّاعِرُ:

أَبْنُ الَّذِي رَدَّتْ عَلَيْهِ	هَ الشَّمْسُ فِي يَوْمِ الْحِجَابِ
وَأَبْنُ الْقَسِيمِ النَّارِ فِي	يَوْمِ الْمَوَاقِفِ وَالْحِسَابِ
مَوْلَاهُمْ يَوْمَ الْغَدِيدِ	رَبِّ رَغْمٍ مَرْتَابٍ وَأَبِي <sup>٣٢</sup>

وَكَمَا هُوَ وَاضِحٌ فَإِنَّ الْبَيْتَ الْأَوَّلَ يُشِيرُ إِلَى مُعْجَزَةِ طُلُوعِ الشَّمْسِ بَعْدَ غُرُوبِهَا  
عَصراً إِكْرَاماً لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ. فَقَدْ جَاءَ فِي الْحَدِيثِ عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ عَنِيْسَ:  
كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُوحِي إِلَيْهِ وَرَأْسُهُ فِي حَجَرٍ عَلِيٍّ فَنَمَّ يَصِلُ الْعَصْرَ حَتَّى  
غَرَبَتِ الشَّمْسُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: اللَّهُمَّ إِنَّ عَلِيّاً كَانَ فِي طَاعَتِكَ وَطَاعَةِ  
رَسُولِكَ فَارْدُدْ عَلَيْهِ الشَّمْسَ. قَالَتْ أَسْمَاءُ فَرَأَيْتَهَا غَرَبَتْ وَرَأَيْتَهَا طَلَعَتْ بَعْدَ مَا  
غَرَبَتْ. ٣٣.

أَمَّا الْبَيْتَانِ الْآخِرَانِ فَقَدْ نَقَلَ فِيهِمَا الشَّاعِرُ حَدِيثَيْنِ شَرِيفَيْنِ مِنْ أَحَادِيثِ النَّبِيِّ  
الْأَكْرَمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

الْأَوَّلُ قَوْلُهُ ﷺ: «عَلِيٌّ قَسِيمُ النَّارِ»<sup>٣٤</sup>. وَالثَّانِي حَدِيثُ الْغَدِيرِ الْمَتَوَاتِرِ مِنْ  
قَوْلِهِ ﷺ: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالْ مَنْ وَالَاهُ وَعَادَ مِنْ عَادَاهُ»<sup>٣٥</sup>.

كانت هذه طائفة من الأحاديث النبوية الشريفة التي تناولها الشاعر وتطرق إليها في شعره الولائي وهي أحاديث متواترة ومشهورة معتمدة من قبل الفريقين وموثوق بها عند الجميع. وقد اتضح من خلال هذه النخبة الحديثية المنتقاة حرص الشاعر على ركيزة الاقناع والتفهم السليم في استدلالاته ومناظراته العقائدية.

### ٣ - السرد الاستدلالي للوقائع التاريخية:

لا شك أنّ الدور الذي اضطلع به أئمة أهل البيت عليهم السلام في صيانة الدين الاسلامي المبين يعد دوراً مهماً وأساسياً. والمطالع للتاريخ الاسلامي يلحظ بوضوح تلك الجهود التي بذلها أئمة الهدى عليهم السلام في نصرة الرسالة المحمدية وبث الوعي الديني السليم بين شرائع المجتمع كافة.

وتستوقفنا ونحن نقرأ شعر الحمّاني جملة من الوقائع التاريخية المهمة التي توثقت بها عرى الاسلام الحنيف وارتكزت عليها شرائع الدين المبين وهي حوادث مشهورة في مناهضة المشركين ومقارعة أئمة الكفر والضلال من رموز الجاهلية ورؤوس قريش.

وقد أوما الشاعر الى طائفة من الوقائع التاريخية التي شكّلت منعطفاً تاريخياً خطيراً في حياة الامة الاسلامية وهي في طبيعة الحال أحداث تاريخية أبلى بها الهاشميون وفي طليعتهم الامام علي عليه السلام بلاءً حسناً. يقول الشاعر مفتخراً:

سائلاً عنّا قريشاً	وليسالينا الأول
نحن أصحاب حنين	والمنايا تنتضل
وببدر حين ولّوا	قللاً بعد قل
ولنا يوم بصقيـ	من ويوم بجمال

وفي هذه الأبيات إشارات واضحة الى وقائع تاريخية خالدة كان لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام جولات فيها وصولات. منها وقعة بدر في السنة الثانية للهجرة وقوله تعالى: ﴿ ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة ﴾. <sup>٢٧</sup>، ومنها غزوة حنين في السنة الثامنة للهجرة التي لم يثبت مع النبي من المسلمين غير تسعة من بني هاشم، وفيهم يقول مالك بن عباد الغافقي:

لم يؤاس النبي غير بنيها	شيم عند السيوف يوم حنين
هرب الناس غير تسعة رهط	فهم يهتفون بالناس أين
ثم قاموا مع النبي على المؤ	ت فأبوا ريتنا لنا غير شين <sup>٢٨</sup>

ولدى استعراضنا شعر الحماني في خصوص الوقائع التاريخية التي شهدها العصر الاسلامي نستوقفنا وقعة تاريخية خطيرة يمكث عندها الشاعر بشيء من التريث والتأمل، هي وقعة أحد. يقول الشاعر:

وأوقع يوم أحد بهم جلاداً	يزايل بين أعضاد الشؤون
فلم يترك لعبد الار قرماً	يقيم لواء طاغية لعين
فأفضوا باللواء إلى «صواب»	فعاثقه معانقة الوضيين
فخدمه أبوحسن فأهوى	صريعاً لليدين وللجبين
ونودوا لا فتى إلا على	وليس كذي الفقار حمى جفون <sup>٢٩</sup>

ويتضح من هذه الأبيات أن الشاعر قد ركز على إحدى الخصال البارزة في شخصية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام وهي شجاعته وإقدامه المنقطع النظير في الحروب. والواقع أن الحديث عن بطولات أمير المؤمنين عليه السلام وتضحياته وجهاده يتطلب بحثاً ودراسات مستقلة لا يسعها هذا المجال ولا يفي بحقها هذا المقال. فالغاية هنا تبين منهجية الشاعر في تعامله مع النصوص التاريخية وروايات الأحداث لدى نظمه الشعر الولاثي.



٤ - الإشادة بمناقب آل البيت عليهم السلام

يشكّل التعريف بمناقب أهل البيت عليهم السلام وفضلهم وسجاياهم الكريمة محوراً هاماً في شعر الحمّاني الولائي. ولعل الاهتمام بهذا الجانب يكون مرده الى عمق تمسك الشاعر بتعاليم أهل البيت وتفانيه في محبتهم عليهم السلام باعتبار ذلك معلماً من معالم التقرب الى الله تعالى، ومنجاة في يوم الحشر العظيم.

ونستكشف من خلال مطالعتنا لقريض الشاعر الملتزم بخطى أئمة الهدى عليهم السلام أنّه عاش الاسلام بجميع جوارحه فتجسّدت له عظمة أهل البيت من خلال الاسلام الذي تشبّعت به روحه وقرارة نفسه، ورأى أنّ تعاليم أهل البيت عليهم السلام هي الامتداد الحقيقي لغنى الفكر الاسلامي والنظم المثلّي في بلورة المشروع الحضاري الاسلامي الذي يضمن سعادة الانسان في الدنيا والآخرة. وتركيز الشاعر على هذا المنحى من النظم يتأتى من خلال إيمانه بأنّ التمسك بأفكار وأعمال أهل البيت عليهم السلام هو الملاذ الوحيد والمنجى الحقيقي من الانحراف عن النهج الاسلامي الحق. فهم عليهم السلام عدّته في الدنيا وملاذه في يوم القيامة:

سادتي عُدّتي عمادي ملاذي	خمسة عندهم تُحطّ الرّحال
سادتي سادة بهم ينزل الغيب	تُ علينا، وتُقبل الأعمال
سادتي حُبهم يحطّ الخطايا	ولديهم تُصدق الآمال
سادة قادة اليهم إذا ما	نُكِر الفضل تُضرب الأمثال
وبهم تُدفع المكاره والخيب	فة عنا وتكشف الأهرال
وبهم طابت المواليدُ وامتا	زلنا الحقّ والهدى والضلال
وبهم حُرّم الحرامُ وزال الـ	شكّ في ديننا وحلّ الحلال <sup>٤٠</sup>

ويلاحظ من خلال إلقاء النظر على هذا اللون من شعر الحمّاني حرص

الشاعر على تعميق فكرة الامتداد الرسالي المتمثلة بأهل البيت عليهم السلام والذين يعدون امتداداً لرسول الله صلى الله عليه وآله حسباً ونسباً وعلماً ومعرفة. وقد أكد الشاعر في مواضع عديدة ومواقف كثيرة على الصلة الوثيقة والمميزة التي تربط الأئمة من أهل البيت عليهم السلام برسول الله صلى الله عليه وآله. نجد ذلك متجلياً في معظم شعره الولائي كقصيدته الدالية المعروفة التي يبدأها بذكر قرابة أبي الأئمة أمير المؤمنين عليه السلام من رسول الله صلى الله عليه وآله :

بين الوصيّ وبين المصطفى نسب	تختال فيه المعالي والمحاميدُ
كانا كشمس نهارٍ في البروج كما	أدازها ثم إحكام وتجويدُ
كسيرها انتقلا من طاهرٍ علم	الى مطهرة أبائها صيدُ
تفرقا عند عبدالله واقتربنا	بعد النبوة توفيق وتسديدُ
ودّر ذوالعرش ذراً طاب بينهما	فانبث نورٌ له في الأرض تخليدُ
نورٌ تفرّق عند البعث وانشعبت	منه شعوبٌ لها في الدّين تمهيدُ <sup>٤١</sup>

ويتابع الشاعر بعد عرضه للنسب الهاشمي الشريف ذكر الخصال الحميدة التي تحلّى بها الهاشميون من شجاعة وإقدام وجود وإنعام ومناقب كريمة يتصف بها الأشراف الأقداد:

هم فتيةٌ كسيوف الهند طال بهم	على المطاول آباء مناجيدُ
قومٌ لماء المعالي في وجوههم	عند التكرم تصويّب وتصعيدُ
يدعونُ أحمدَ إن عدّ الفخارُ أباً	والعودُ ينبث في أفنانه العودُ
المُنعمون إذا ما لم تكن نعمٌ	والذاثون إذا قلّ المذاويدُ <sup>٤٢</sup>

ويستمر الحماني بعد ذلك في عدّ مناقبهم عليهم السلام وما لهم من مواقف مشرفة ومآثر خالدة لينتهي آخر المطاف الى الغاية والمقصد الحقيقي من النظم وهو بيان منازل بهم من فجائع:

في كلِّ يومٍ لهم بأشٍ يعاشُ به      وللسُّكَّارِ من أفعالهم عيدُ  
مُحْسَدُونَ ومن يَعْقِدُ بِحُبِّهِمْ      حبلَ المودَّةِ يُضْحِكُ وهو محسودُ  
لا يُنْكِرُ الدهرُ إنَّ ألوى بحَقِّهم      فالدهرُ مُدَّ كان مَذْمُومٌ ومحمودُ<sup>٤٣</sup>

والتأكيد على أحقية أهل البيت عليه السلام في ولاية الأمر وهداية الأمة بعد الرسول صلى الله عليه وآله هي السمة البارزة التي يختم بها الشاعر قصائده الولاية أوبالاحرى الشأن الأسمى الذي يدأب الشاعر في إبرازه بشكل معلن وجلي ليجعل شعره ذاقيمة دينية وتاريخية يصلح أن يكون مادة غنية يستمد منها الحقائق والصحيح من الوقائع:

يا آلَ أحمد أَشْتَمَ خَيْرٌ مُشْتَمِلٍ      بالمكرمات وأنتم خير معترفٍ  
خِلافةَ الله فيكم غيرُ خافيةٍ      يُفْضِي بها سلفُ منكم الى خَلَفٍ  
طَبَبْتُمْ فطابَ مواليكُم لطيبتكم      وباءَ أعداؤُكم بالخُبثِ في النُطَفِ  
رَأَيْتُ نَفْعِي وَضَرِي عِنْدَكُمْ فَإِذَا      ما كان ذاكَ فَمِنْكُمْ أَيْنَ مَنْصَرِفِي<sup>٤٤</sup>

ونخلص من هذا القول الى أنَّ الشاعر لم يذكر مناقب أهل البيت عليه السلام في شعره لمجرد الذكر والسرد، بل عمد الى تأصيل وتعميق الرؤى الدينية والمفاهيم الاسلامية المنبعثة من سيرتهم عليه السلام بغية الأخذ بها وترجمتها عملياً على أرض الواقع وفي مجالات الحياة كافة.

ولم يكن الشاعر - كما لاحظنا - مغالياً ومسرفاً في بيانه بل شاهدنا الاعتدال قائماً في معظم أشعاره العقائدية وخاصة فيما يتعلق بشعره الولاية لأهل البيت عليه السلام . وكما مرَّ سابقاً فإنَّ الشاعر يهدف بأسلوبه هذا وأدائه البياني المميز الى تعميق الحقائق الاسلامية وتأصيلها في المجتمع لتصبح في النهاية منهل ارتواءٍ ومورد استلھام من قبل المسلمين.

## ٥ - فخر الشاعر بانتسابه للنبي وأهل البيت:

يُعَدُّ الفخر وهو إثباته الشاعر بخصال نفسه والتحدُّث بمآثر قومه ومكارمهم وطيب عنصرهم ورفعة حسبهم وشهرة شجاعتهم وغير ذلك من الصفات الحميدة التي تتسم بها القبيلة من أبرز أغراض الشعر العربي وفنونه. وهذا اللون من الأدب كان شائعاً منذ أقدم عصور الشعر وحتى يومنا هذا مع تغييرات وتحويرات طرأت عليه بتطور الزمان واختلاف الظروف.

ونلاحظ من خلال مطالعتنا لشعر الحماني عنايته بأدب الفخر كثيراً. ولكن الفخر الذي نتوقف عنده في أشعاره الولائية يختلف تماماً عن الفخر الشائع بين الشعراء والذي سبق تعريفه آنفاً. فالفخر عند الحماني ليس عنصرياً أو قبلياً ضيق الحدود، بل لا يمت أساساً إلى النزعة الذاتية المحدودة النطاق والمشحونة بالمفاخرات الفردية والطائفية.

إنَّ الفخر عند الحماني مستقل قائم بذاته يمتاز بقيمة معنوية ودلالة عبادية وهي الفخر بالانتساب للنبي الأكرم وأهل بيته الأطهار<sup>٥٠</sup>. ولا شك أنَّ هذه الميزة تمنح شعر الحماني الولائي بعداً قيمياً آخر فضلاً عن أبعاده الدينية والتاريخية المتعددة التي مرَّ ذكرها.

فالشاعر يفتخر بكونه من سلالة النبي الكريم ﷺ صاحب الرسالة الخالدة، وإنَّ آباءهم الهاشميين من ذوي الحسب والنسب الرفيع الذين شهدت لهم ميادين الوغى مواقف لن تنسى في نصرة رسول الله والذود عن الدين الاسلامي المبين وإعلاء كلمة الله في الأرضين:

لقد فاخرتنا من قریش عصابة	بمطَّ خدودٍ وامتدادٍ أصابع
فلما تنازعنا الفخارَ قضى لنا	عليهم بما نهوى نداء الصوامع
ترانا سكوتاً، والشهيد بفضيلنا	عليهم جهيزُ الصوت في كلِّ جامع
بأنَّ رسولَ الله لا شكَّ جدُّنا	ونحنُ بنوه كالنجوم الطوالع <sup>٥٦</sup>

وفي خصوص هذه الأبيات ورد في مصادر مختلفة أنَّ المتوكل العباسي سأل الامام علي بن محمد الهادي عليه السلام عن أشعر الناس. فقال الامام: الحماني، وأشار الى الأبيات المذكورة. فقال المتوكل: وما نداء الصوامع يا أبا الحسن؟ قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنَّ محمداً رسول الله، جدي أم جدك؟ فقال المتوكل: هو جدك لا ندفعك عنه.<sup>٤٧</sup>

ويتضح من هذه الرواية أنَّ تقديم الامام للحماني باعتباره أشعر الناس وأفضلهم يعود الى القيمة المعنوية التي حملتها هذه الأبيات ونظائرها والى التزام الشاعر بتوظيف شعره وخاصة اللون الفخري منه لصالح المفاهيم الاسلامية والتعاليم الدينية القيمة.

وهذه ظاهرة فريدة في حد ذاتها. فقلما نجد شاعراً يتجنب الذاتية والفردية في الفخر ليتخذ من الموضوعية والمثالية عنصراً باعاً ومحرّكاً في منظوماته الفخرية.

وفضلاً عن إشارة الشاعر في شعره الولائي الى نسبه الشريف للنبي وأهل بيته الأطهار، فقد ذكر مراراً وفي جوانب مختلفة من قصائد فخره ببطولات الهاشميين ومآثرهم الخالدة في الدفاع عن الاسلام منذ ظهوره وحتى عصر الشاعر:

إذا ما علا الأعواد منا ابنُ حرّةٍ	فأسفر عن بدرٍ ولا حظَّ عن صقرٍ
رأيتُ عدو الدين أضعَّ كاسفاً	وذا الدين والاسلام مُبلج الصدرِ
لنا سيّدا هذا الأنام أبوةٌ	وسيدتاهم في المواقف والحشرِ
وما عالتك كُفٌّ بإنكارٍ فضلنا	من الناس إلا وهي مُدعنةُ السرِّ
وإنّا أناسٌ ما تزل نفوسنا	محبسةً بين المكارم والفخرِ <sup>٤٨</sup>

والحق أنَّ مفاخرة الشاعر بهذه الخصال يعدّ لونا من ألوان الفخر الرفيع أو ما يمكن أن نطلق عليه الفخر الايجابي لما يحمل في ثناياه من قيم أخلاقية

سامية ومثل معنوية رفيعة. ولا شك أن لمثل هذا الفخر الملتزم مردوداً إيجابياً على صعيد التوعية والتثقيف. فالشاعر صادق في فخره وصادق في قوله وهو قول حق أراد الشاعر إنشاده على مسامع الناس بعد أن أثقلتها أبواق التهم الملققة.

إنَّ الشاعر يفتخر بحسبه ونسبه لأنَّه من سلالة بلغت العز والمجد بأفعالها وأعمالها المشرفة. ويكفيه فخراً أن يكون من ذرية يتربع على عرش مجدها ومفاخرها الرسول الأعظم ﷺ ووصيه وخليفته من بعده الامام علي بن أبي طالب عليه السلام :

بلغنا السماء بأحسابنا	ولولا السماء لَجُزْنَا السماء
فحسبك من سؤددِ أُنَّا	بُحْسِنِ البلاء كَشَفْنَا البلاء
يُطِيبُ الثناء لآبائنا	وذكُر عَلَيَّ يَزِينُ الثناء
إذا ذُكِرَ الناسُ كنا ملوكاً	وكانوا عبيداً، وكانوا إماءاً <sup>٤٩</sup>

وثمرة القول أن الشاعر قد وفق في تعاطيه هذا اللون من الفخر أعني الفخر الإيجابي الملتزم، وذلك بسوق هذا النمط من الشعر نحو الحقائق الدينية والمثل الإسلامية القيمة، وابتعاده عن زخرف القول وباطل الكلام. وهي خصوصية امتاز بها الشاعر عن سائر أقرانه ولداته من شعراء عصره على الرغم من الأجواء السياسية القائمة والأوضاع الاجتماع المتردية التي عاشها الشاعر وخيمت على نشاطه السياسي والفكري.

وبعد هذه الجولة من البحث حول منهجية الشاعر في قصائده الدينية وخاصة الولائية منها يمكن أن نستنتج أن الشاعر كان قد وظف نفسه في تبين الحقائق الدينية المتعلقة بأحقية أهل البيت بولاية الأمر وهداية الأمة الإسلامية بعد الرسول الأعظم. وقد حاول الشاعر وبموضوعية ملحوظة أن يثبت ذلك باستناده إلى الآيات القرآنية الشريفة الواردة بحق أهل البيت وكذلك الأحاديث

النبوية الشريفة المختصة بأئمة الهدى، الى جانب الاشادة بمواقفهم المشرفة ومآثرهم الخالدة في صيانة الدين الاسلامي من كل آفة ومكروه.

لقد استطاع الشاعر وبحكم منصبه كنقيب للعلويين في الكوفة وما أوتي من قدرة بيانية ومقدرة جدلية وكلامية أن يدحض تقولات المنكرين وادعاءات الجاحدين لفضل أهل البيت من خلال أسلوب بياني مؤثر ولغة شعرية رقيقة تترك في القلب شعوراً طيباً وإحساساً لطيفاً وعميقاً، فرحم الله الحمّاني وجزاه عن الاسلام والمسلمين خير جزاء المحسنين.

### الهوامش:

- ١-نسبة الى بني حمّان الذين كانوا يسكنون الكوفة.
- ٢ - مروج الذهب، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ، ج ٤، ص ١٥١
- ٣ - الصنعاني: نسمة السحر، تحقيق كامل سلمان الجبوري، دار المؤرخ، بيروت، ١٩٩٩م، ج ٢، ص ٤٢٩
- ٤- نهج البلاغة، تحقيق الدكتور صبحي الصالح، دار الهجرة، قم، ١٤١٢ هـ ص ٢٥٤.
- ٥ -الشيخ الأميني: الغدير، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٣، ج ٣، ص ٦٨. وقد ورد في مروج الذهب (ج ٤، ص ١٥٣) أن الشاعر توفي سنة ٢٦٠ هـ
- ٦ - جمع شعره الدكتور محمد حسين الأعرجي ونشره في مجلة المورد البغداديّة (مج ٣ / ٢٤ ص ١٩٩ - ٢٢٠). كما وجمعه أيضاً مظهر السوداني ونشره في مجلة كلية الآداب - جامعة البصرة (مج ٧ / ٩٤ ص ٢٩١ - ٣٤٣)
- ٧ - ديوان الحمّاني، تحقيق الدكتور محمد حسين الأعرجي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٨م، ص ٧٢.
- ٨ - الأحزاب: ٣٣
- ٩- مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٥ م، ج ٨،

- ص ١٥٦، ١٥٧
- ١٠ - الأنفال: ٤١.
- ١١ - ديوان الحمّاني، ص ٧٢، ٧٣.
- ١٢ - البشوري: ٢٣.
- ١٣ - ديوان الحمّاني، ص ١٠٠.
- ١٤ - الطبراني: المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ١٩٨٣م، ج ٣، ص ٤٧.
- ١٥ - صحيح البخاري، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٨٧م، ج ٤، ص ١٨١٩.
- ١٦ - الشعرا، ٢١٤.
- ١٧ - ديوان الحمّاني، ص ٧٣.
- ١٨ - رجل أحمش الساقين، دقيقهما.
- ١٩ - الزمّص: وسخ يجتمع في مجرى الدمع.
- ٢٠ - الشيخ المفيد: الإرشاد: تحقيق مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، قم، ١٤١٣هـ، ج ١، ص ٤٩، ٥٠.
- ٢١ - الحجرات: ١٠.
- ٢٢ - ديوان الحمّاني، ص ٧٣.
- ٢٣ - أحمد بن حنبل: فضائل الصحابة، تحقيق الدكتور وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣م، ج ٢، ص ٦١٧.
- ٢٤ - ديوان الحمّاني، ص ٨٩.
- ٢٥ - المصدر السابق، ص ١٠٠.
- ٢٦ - المعجم الكبير، ج ٥، ص ١٦٩.
- ٢٧ - صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقى: دار أحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ، ج ٤، ص ١٨٧.
- ٢٨ - ديوان الحمّاني، ص ٧٣.



- ٢٩ - الطبراني: المعجم الأوسط، تحقيق طاهر بن عوض الله بن محمد وعبدالمحسن بن ابراهيم الحسيني دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥، ج ٤، ص ٣٢٥.
- ٣٠ - الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ج ١٤، ص ٣٢٠.
- ٣١ - ديوان الحمّاني، ص ١٢٠.
- ٣٢ - المصدر السابق، ص ٣٥.
- ٣٣ - المعجم الكبير، ج ٢٤، ص ١٥٠.
- ٣٤ - ابوشجاع الديلمي: الفردوس بمأثور الخطاب، تحقيق للسعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦، ج ٣، ص ٦٤.
- ٣٥ - أحمد بن حنبل: مسند أحمد، مؤسسة قرطبة، مصر، بدون تاريخ، ج ١، ص ١١٨.
- ٣٦ - ديوان الحمّاني، ص ٩٧.
- ٣٧ - آل عمران: ١٢٣.
- ٣٨ - الارشاد، ج ١، ص ١٤١.
- ٣٩ - ديوان الحمّاني، ص ١٢١.
- ٤٠ - المصدر السابق، ص ٩٦.
- ٤١ - المصدر السابق، ص ٥٦، ٥٧.
- ٤٢ - المصدر السابق، ص ٥٧، ٥٨.
- ٤٣ - المصدر السابق، ص ٥٨.
- ٤٤ - المصدر السابق، ص ٩٢.
- ٤٥ - محمود البستاني: تاريخ الأدب العربي في ضوء المنهج الاسلامي، مجمع البحوث الاسلامية، مشهد، ١٤١٣، ص ٥٨٠.
- ٤٦ - ديوان الحمّاني، ص ٨١.
- ٤٧ - ابن شهر آشوب: مناقب آل أبي طالب، دار الأضواء، بيروت، ١٩٨٥، ج ٤، ص ٤٠٦.
- ٤٨ - ديوان الحمّاني، ص ٧١.
- ٤٩ - المصدر السابق، ص ٣٣، ٣٤.

# العلاقة بين أئمة أهل البيت وأئمة المذاهب الاسلامية

الاستاذة منى عبدالأمير\*

## «ملخص»

في مدرسة أهل البيت العلاقة مع - الآخر - علاقة حبّ ومودة واحترام، وفي حالة الاختلاف فالموقف يتحدّد بنقاش هادئ ببناء قائم على أسس العقل والمنطق وصيانة حرمة الانسان واحترام فكره.

هكذا كان موقف الامام جعفر بن محمد الصادق وسائر أئمة أهل البيت مع أئمة المذاهب، وهكذا كانت العلاقة بين أتباع المدارس الفقهية المختلفة. وهذا التعامل يجب أن يكون لنا أسوة في علاقات المسلمين بشتى فرقهم ومذاهبهم الاسلامية.

## المقدمة

من الحقائق الثابتة في حركة الانسانية أنّ الانسان يختلف مع أخيه الانسان، في كثير من القضايا، في الفكر وفي العاطفة وفي الممارسات العملية، وهذا الاختلاف ناجم عن الاختلاف في الطاقات والامكانيات العقلية والنفسية والروحية، اضافة الى الاختلاف في التنشئة الاجتماعية والتربوية، واختلاف المحيط الاسري والاجتماعي الذي يحيط بالانسان.

والاختلاف أمر طبيعي يحكم به العقل والمنطق السليم والتجربة التاريخية لحركة الأمم والاديان وخصوصاً حركة الامة الاسلامية منذ المصدر الأول للاسلام الى يومنا هذا، والاختلاف القائم على أسس موضوعية لا محذور فيه ما دام واقعاً في طريق البحث عن الحقيقة عن الرأي الأسلم والموقف الاصبوب، بل قد يكون عاملاً مساعداً للفعالية والنشاط والحركة الدؤوبة لتحقيق الاهداف الكبرى الآنية والمستقبلية، ويبقى الاختلاف ظاهرة حيوية وسليمة إذا كان مؤدياً للتنافس المشروع، ويتحول الى داء خطير إن اصبحت المنافع الضيقة والمصالح الذاتية هي المحرك الاساس له، ويصبح مرضاً قاتلاً إن تحكمت فيه الأهواء والأمزجة بعيداً عن المقاييس والمعايير الثابتة.

وفي هذا البحث نرى أنّ الاختلاف بين أئمة أهل البيت وأئمة المذاهب الاسلامية كان ظاهرة طبيعية لاختلافهم في المستويات العقلية، واختلافهم في التنشئة الاجتماعية، واختلافهم في ظروف التلقي والتعلم، واختلافهم في تأثير العامل الوراثي على شخصياتهم، ومع هذا الاختلاف هنالك اختلاف في مستوياتهم العلمية من حيث درجة قربهم وبعدهم عن تشخيص الحكم الشرعي الذي هو واحد في مقام الثبوت، واختلافهم في الحكم على الاوضاع والمواقف والوجودات والكيانات القائمة.

وفي جميع ظروف وأجواء الاختلاف كانوا يلتقون معاً في العمل للإسلام والحرص على تقرير مفاهيمه في واقع الحياة لأنهم جميعاً يجتمعون حول عقيدة واحدة ومصالح واحدة وأهداف واحدة، ويواجهون تحديات واحدة من قبل الحكام المعاصرين ومن قبل التيارات المنحرفة كالزنادقة والغلاة والنواصب، وعموم أعداء الإسلام، وكان الحب والاحترام المتبادل حاكماً على علاقاتهم العلمية والاجتماعية فلا تقاطع ولا تدابر، بل لا حساسية ولا خصومة، وكان أتباعهم تبعاً لهم في العلاقات الأخوية، وكانت الزيارات قائمة بينهم جميعاً، بل إنهم تعرضوا لظروف عصيبة واحدة، حيث طاردهم السلطة القائمة وحاصرتهم بلا فرق بين إمام وآخر أو مذهب وآخر.

وقد تضافرت الجهود والطاقات من أجل إعلاء كلمة الله تعالى ونشر مفاهيم الإسلام وقيمه واتحدت الخطى في نطاق الافق الأرحب متعالين على الفواصل الجزئية وتعاملوا معها في حدودها الضيقة، وكذلك أتباعهم.

وهذه العلاقة ينبغي أن تكون محوراً لنا جميعاً في طريق التقريب والتوحيد، فمادام أئمتنا متوحدين في محاورهم المشتركة فلماذا لا نتحد نحن في مواقفنا العملية ضمن المشتركات الثابتة للوصول إلى الأهداف الكبرى التي جاهد أئمة أهل البيت وأئمة المذاهب من أجل تقريرها في الواقع.

### العلاقات في مجالي العلم والفقه

لم تكن العلاقات في مجالي العلم والفقه علاقات انزواء وانكماش وتقوقع، وإنما كانت علاقات تفتح انعدم فيها عنصر الأنا والعنصر الشخصي، ولا وجود للنظرة السلبية مع الآخرين، فالجميع انطلقوا ضمن الأهداف المشتركة وكانوا يأخذون العلم ويقتفونه من مناهله ومنابعه على اختلاف مناهجها ومتبنياتها،

فلا يوجد انفصال في الحياة العلمية، حيث يروي بعضهم عن بعض، ويتبنى بعضهم آراء بعض، وقد اتفق الجميع على مرجعية أئمة أهل البيت عليهم السلام العلمية لأنهم أخذوا العلم عن آبائهم وبالتالي عن علي بن أبي طالب عن رسول الله صلى الله عليه وآله، فقد أخذوا العلم عن أهل البيت مباشرة أو بصورة غير مباشرة وعلى رأسهم الامامين «أبو حنيفة ومالك».

وكان أتباع أهل البيت عليهم السلام وأتباع أئمة المذاهب يطلبون العلم والفقه سوية بلا انزواء ولا تقاطع، فيدرسون عند هذا أو ذاك. بغض النظر عن مذهبه ومتبنياته الفقهية والاصولية، وكان يحدث أحدهم عن الآخر أو عن إمام مذهب آخر، فمثلاً كان سفيان الثوري يحدث عن الامام جعفر الصادق عليه السلام وعن الأعمش، وكان الأعمش يحدث عنهما، وكان أبان بن تغلب يحدث عنهما أيضاً، وكان الامام أبو حنيفة يحدث عن الامام الصادق عليه السلام وعن أتباعه، وهم بدورهم يحدثون عن الامامين الصادق وأبي حنيفة.

فقد كانت العلاقات قائمة على قواعد الود والمحبة والثقة المتبادلة، وأهل البيت يشجعون أتباعهم على تعميق مثل هذه العلاقات...

وكان الفقهاء والعلماء يستمعون الى نصائح أهل البيت عليهم السلام ويلتزمون بتوجيهاتهم وإرشاداتهم، اعترافاً منهم بمرجعيتهم العلمية، فمثلاً كان الحسن البصري يقص في الحج، فمرّ به الامام علي بن الحسين، فقال له: يا شيخ... ثم دار للعمل غير هذه الدار؟ قال: لا، قال: فعملك للحساب؟ قال: لا، قال: فلم تشغل الناس عن طواف البيت؟ فما قصّ الحسن بعدها<sup>١</sup> وكان الحسن يروي عن أئمة أهل البيت.

وكان سفيان الثوري من تلامذة الامام جعفر الصادق عليه السلام ومن تلامذة زيد بن علي عليه السلام. واشتهر عنه أنه كان يقول للامام: لا أقوم حتى تحدثني، فقد حدثه

مرة بحديث النعمة والرزق والضيق، فقال سفيان: «ثلاث وأي ثلاث»<sup>٢</sup> ووردت له عبارات عديدة يكرر فيها القول: «حدثني جعفر بن محمد» و«سمعت جعفرًا يقول»<sup>٣</sup> وكان يسأله في كثير من مجالات العلم والمعرفة، وبالأخص في الفقه والاحكام الشرعية وعن عللها.<sup>٤</sup>

ونتيجة للاختلاف في ادراك الحقائق والوقائع والأحداث، والاختلاف في المتبنيات الاجتهادية كان يعترض على بعض مواقف وممارسات الامام الصادق عليه السلام فكان الامام يجيبه عن اعتراضاته أو إشكالاته برحابة صدر.<sup>٥</sup>

وكان الامام محمد الباقر عليه السلام يحاسب الامام أباحنيفة عن آرائه وخصوصاً في القياس، وكان يتقبل هذه المحاسبة وهذا الاعتراض، ويستسلم لتوجيهات وإرشادات الامام الباقر، ويتعامل معه تعامل المرووس مع رئيسه.<sup>٦</sup>

وأخذ الامام أبوحنيفة العلم عن أربعة من أئمة وفقهاء أهل البيت عليهم السلام وهم: محمد الباقر وجعفر الصادق، وزيد بن علي وعبدالله بن الحسن بن الحسن.<sup>٧</sup>

وقد اعترف بفضل الامام الصادق عليه السلام عليه وعلى إيصاله الى هذه الدرجة والمنزلة العلمية والفقهية، فقال: «لولا السنتان لهلك النعمان»، ويرى الشيخ محمد أبو زهرة أنَّ هاتين السنتين كانتا عند ما خرج أبوحنيفة من العراق مهاجراً فأقام ببلاد الحجاز، ولعله قد لازم الامام الصادق في هذه المدة.<sup>٨</sup>

وكان الامام الصادق يختبره في الكثير من المسائل من أجل زيادة العلم والمعرفة، فقد سأله عن محرم رباعية ظلي، فقال: لا أعرف جوابها، فقال: أما تعلم أنَّ الظلي لا يكون له رباعية.<sup>٩</sup>

وكان يشجعه على التعليم والتدريس، وكان يحضر حلقة الدرس التي يعقدها، وهو لا يعلم به، وحينما يعلم بحضوره يقف احتراماً وإجلالاً له.<sup>١٠</sup> وكان الامام أبو حنيفة يستمع الى إرشادات وتوجيهات الامام العلمية

والفقهية والاصولية، ففي أحد المرات دخل القاضي عبدالله بن شبرمة وأبو حنيفة على الامام الصادق، فقال ابن شبرمة: هذا رجل من أهل العراق له فقه وعلم، فقال الامام: لعله الذي يقيس الدين برأيه... ثم قال له: اتق الله ولا تقس الدين برأيك، اتق الله يا عبدالله ولا تقس؛ نقف نحن غداً وأنت ومن خالفنا بين يدي الله عز وجل، فنقول: قال رسول الله ﷺ، قال الله عز وجل، ونقول أنت وأصحابك: سمعنا ورأينا، فيعمل بنا وبكم ما يشاء.<sup>١١</sup>

وأخذ الامام مالك بن أنس العلم عن جماعة ومنهم الامام جعفر الصادق، ولكنه أخفى الحديث عنه في عهد الحكم الأموي لظروف الارهاب التي امتاز به الحكم آنذاك، ولموقفهم العدائي من أهل البيت (عليه السلام)، وبدأ بالحديث عنه في عهد العباسيين قبل استلامهم للسلطة وفي بدايتها كما دلت على ذلك بعض الاخبار.<sup>١٢</sup>

وكان الامام الصادق يشجع طلاب العلم للحضور في حلقة الامام مالك الدراسية، وأخذ العلم منه، لازالة الحواجز والفواصل بين المسلمين عموماً وطلاب العلم خصوصاً، وهذا التشجيع يساهم مساهمة فعالة في تعميق أواصر الإخاء والمودة، وفي تقريب وجهات النظر لاتخاذ المواقف الواحدة تجاه الاحداث والوقائع والوجودات.<sup>١٣</sup>

والامام الشافعي وإن لم يتلمذ على يد الامام الصادق مباشرة إلا أنه أخذ العلم ممن أخذه من الصادق، فعن إسحاق بن إبراهيم قال: قلت للشافعي: ما حال جعفر بن محمد عندهم؟ فقال: ثقة، كتبنا عنه أربعمئة حديث.<sup>١٤</sup>

ومن يتتبع مسند الامام أحمد بن حنبل يجده ينقل العديد من الروايات عن أئمة أهل البيت عن رسول الله (ص).

وكان أئمة المذاهب يتعاملون مع أئمة أهل البيت كمراجع لهم وللأمة

الإسلامية، وعلى سبيل المثال لا الحصر، قول الامام الشافعي: أخذ أحكام البغاة والخوارج من مقاتلة عليّ لأهل الجمل وصفين.<sup>١٥</sup>

وفي إثبات خبر الواحد كان يقول: وجدت علي بن الحسين وهو أوفقه أهل المدينة يعول على أخبار الآحاد.<sup>١٦</sup>

وذكر له أحدهم مسألة فأجاب عليها، فقال له: خالفت علي بن أبي طالب، فقال: اثبت لي هذا عن علي بن أبي طالب حتي أضع خدي على التراب وأقول: قد أخطأت، وأرجع عن قولي الى قوله.<sup>١٧</sup>

وكان الكثير من القضاة الذين يتبنون آراء بعض المذاهب يرجعون الى أئمة أهل البيت لاخذ رأيهم في مختلف المسائل وعلى سبيل المثال كان القاضي ابن أبي ليلى لا يتنازل عن رأيه في القضاء لأحد الألامام جعفر الصادق.<sup>١٨</sup>

### علاقات الاحترام والتكريم والولاء

كان أئمة أهل البيت (عليهم السلام) وأئمة المذاهب الإسلامية ينطلقون في ظل الاهداف الكبرى للرسالة الإسلامية متعالين على الفواصل الجزئية الطبيعية، ولهذا كانت علاقاتهم قائمة على الاحترام والتكريم وعلى الولاء المتبادل، فالإخاء والتآزر والتعاون هو القاعدة الأساسية في العلاقات العامة والخاصة، وعلى الرغم من وجود قوى لا يروق لها صفوف العلاقات فأنها لم تستطع تفريق الصفوف وتشثيت الاتحاد وخصوصاً بين الأئمة والاتباع من قبل الطرفين، فلم تستطع مؤامرات الحكام وأساليبهم المتنوعة في تبعيد القلوب وفي تفريق الصفوف وبقي الاحترام والتكريم هو الحاكم على العلاقات مهما اختلف الجميع في متبنياتهم الفكرية والسياسية والعلمية.

قال رجل للحسن البصري: إنهم يزعمون أنك تبغض علياً، فبكي حتى



أخضلت لحيته، ثم قال: كان علي بن أبي طالب سهماً صائباً من مرامي الله على عدوه، ورباني هذه الامة وذا سابقتها وذا فضلها، لم يكن النثومة عن أمر الله، ولا بالعلومة في حق الله، ولا بالسروقة لمال الله، أعطى القرآن عزائمه، ففاز منه برياض مونة وأعلام بيّنة.<sup>١٩</sup>

وقال الحجاج للحسن، وعنده جماعة من التابعين، وذكر علي بن أبي طالب: ما تقول أنت يا حسن؟ فقال: ما أقول هو أول من صلّى الى القبلة، وأجاب دعوة رسول الله ﷺ، وإنّ لعليّ منزلة من ربّه، وقرابة من رسوله، وقد سبقت له سوابق لا يستطيع ردها أحد، فغضب الحجاج غضباً شديداً وقام عن سريره، فدخل بعض البيوت وأمر الناس بالانصراف.<sup>٢٠</sup>

وكان يمتدح فاطمة الزهراء عليها السلام ويذكر فضلها حباً منه لأهل هذا البيت عليهم السلام وتعظيماً لأبنائها وأحفادها، وهو القائل: ما كان في هذه الامة أعبد من فاطمة كانت تقوم حتى تورمت قدمها.<sup>٢١</sup>

وذكر هذه الفضائل وفي ظروف الارهاب الأموي يدل دلالة واضحة على عمق الاحترام والتكريم والولاء لأئمة أهل البيت عليهم السلام وفيما يلي نستعرض هذه العلاقات بشكل من الايجاز:

### الامام جعفر الصادق وسفيان الثوري

كان سفيان الثوري ملازماً للامام الصادق وله في قلبه حبّ وودّ، وكان يعترف بفضلّه وينشره وينشر فضائل أهل البيت، وقد نسب اليه أنّه كان زديداً، والحقيقة أنّه وإن «اشتهر عنه الزيدية، إلّا أنّ زيده إنما كان عبارة عن موالة أهل البيت، وإنكار ما كان بنو أمية عليه من الظلم، وإجلال زيد بن عليّ وتعظيمه وتصويبه في أحكامه وأحواله».<sup>٢٢</sup>

وسفيان الثوري من دعاة الوحدة بين المسلمين وكانت له خطوات ميدانية في ذلك مع الاحتفاظ بحبه وولائه لأهل البيت، حتى قال عنه عمرو بن حسان: «كان سفيان نعم المداوي؛ إذا دخل البصرة حدث بفضائل عليّ، وإذا دخل الكوفة حدث بفضائل عثمان»<sup>٢٣</sup> وقيل عنه: فيه تشييع يسير»<sup>٢٤</sup>.

### الامام الصادق وابن أبي ليلى

كان ابن أبي ليلى قاضياً في عهد الامام الصادق وكان يكن الود والحب لأهل البيت وعلى رأسهم الامام الصادق، ويراه أهلاً للتبجيل والاحترام، ويرى وجوب محبته وموالاته، وقد جسد هذه الرؤية في ممارسات عملية ميدانية، فكان يتنازل عن آرائه الاجتهادية إذا علم بمخالفتها لآراء الامام الصادق، وكان يلبي ما يريده منه، ولا يعصي له أمراً أو يخالف له نصيحة، فحينما ردّ شهادة محمد بن مسلم الثقفي أرسل إليه الامام رسالة جاء فيها: «ما حملك على أن رددت شهادة رجل أعرف منك بأحكام الله؟»، ولم يجد بذلك بأساً وتقبل كلامه برحابة صدر وخلوص نية وأرسل الى محمد بن مسلم ليشهد عنده ويجيز شهادته.<sup>٢٥</sup>

### الامام الصادق وأبو حنيفة

كان أبو حنيفة يرى وجوب حبّ وموالة أهل البيت وكان يشهد لهم بالفضل والأعلمية وبإمامة المسلمين فحينما أجبره أبو جعفر المنصور على مناظرة الصادق ناظره مكرهاً، وفي ذلك اعترف بفضل قائله: «ما رأيت أحداً أفقه من جعفر بن محمد، لما أقدمه المنصور الحيرة، بعث إليّ فقال: يا أبا حنيفة، إنّ الناس قد فتنوا بجعفر بن محمد، فهيء له من مسائلك الصعاب، فهيأت له

أربعين مسألة، ثم اتيت أبا جعفر وجعفر جالس عن يمينه، فلما بصرت بهما، دخلني لجعفر من الهيبة ما لا يدخلني لأبي جعفر... فكان يقول في المسألة: أنتم تقولون فيها كذا وكذا، وأهل المدينة يقولون كذا وكذا، ونحن نقول كذا وكذا. أليس قد روينَا أنَّ أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس»<sup>٢٦</sup>.

وهذا المدح والثناء والاعتراف بمرجعيته العلمية يعبر عن الحب والولاء للإمام ولأهل البيت عموماً.

وكان يعترف بأنَّ الإمام الحقَّ هو جعفر الصادق، ويوجه الانظار إليه ويدعو إلى طاعته والارتباط به، كما دلت على ذلك بعض الاخبار والروايات المحايضة.<sup>٢٧</sup>

### الامام الصادق والامام مالك بن أنس

قال الامام مالك: «والله ما رأيت عيني أفضل من جعفر بن محمد زهداً وفضلاً وعبادة وورعاً، وكنت أقصده فيكرمني ويقبل عليّ».<sup>٢٨</sup>

وقال: «كنت أدخل الى الصادق جعفر بن محمد فيقدم لي مخدّة ويعرف لي قدراً، ويقول: يا مالك انّي أحبّك، فكنت أسرُّ بذلك وأحمد الله عليه».<sup>٢٩</sup>

وكان يمتدح الامام ويثني عليه ويذكر جملة من فضائله ومناقبه فيقول: «لقد كنت أتّي جعفر بن محمد، وكان كثير التبسم، فاذا ذكر عنده النبي ﷺ اخضر واصفرّ، ولقد اختلفت اليه زماناً فما كنت أراه الا على إحدى ثلاث خصال: إمّا مصلياً، وإمّا صائماً، وإمّا يقرأ القرآن... وكان من العلماء العباد الزهاد الذين يخشون الله».<sup>٣٠</sup>

وكان يحترم جميع من له صلة قربي بأئمة أهل البيت، روي عن اسماعيل بن موسى الفزاري قال: «رأيت يحيى بن عبدالله بن الحسن جاء الى مالك بن أنس

بالمدينة، فقام له عن مجلسه وأجلسه الى جنبه».<sup>٣١</sup>

### الامام الشافعي وأهل البيت

عرف الامام الشافعي بمحبته لأهل البيت عليهم السلام وكانت له علاقات حميمة معهم، ولكن هذه المحبة وهذه الموالاة لم تصل الى مرحلة العمل من أجل إيصالهم الى السلطة أو العمل على جعل الحكم في سلطانهم<sup>٣٢</sup> وكان لا يتحدث في مجلس يحضره أحد العلويين، ويقول: «لا أتكلم في مجلس يحضره أحدهم هم أحق بالكلام».<sup>٣٣</sup>

وكان يصرح بهذا الحب وهذا الولاء، ومن أشعاره ما روي عن الربيع بن سليمان قال: حججنا مع الشافعي فما ارتقى شرقاً ولا هبط وادياً الآ وهويكي وينشد:

يا راكباً قف بالمحصب من منى	واهتف بقاعد خيفها والنّاهض
سحراً إذا فاض الحجيج الى منى	فيضاً كملتطم الفرات الفائض
إن كان رفضاً حبّ آل محمد	فليشهد الثقلان أنّي رافضي <sup>٣٤</sup>

وله أشعار أخرى في هذا المجال ومنها:

نصلي على المختار من آل هاشم	ونؤذي بنيّه إنّ ذا لعجيب
لئن كان ذنبي حب آل محمد	فذلك ذنب لست عنه أتوب
هم شفعائي يوم حشري وموقفي	وبغضهم للشافعي ذنوب

وأنشد أيضاً:

لوفتشوا قلبي لألقوا به	سطين قد خطا بلا كاتب
العدل والتوحيد في جانب	وحبّ أهل البيت في جانب. <sup>٣٥</sup>

وفي المقابل لم يحدثنا التاريخ أنّ أهل البيت عليهم السلام قد ذكروه بسوء.

## الامام أحمد بن حنبل وأهل البيت

إنَّ ظروف الملاحقة والارهاب وأجواء المراقبة الشديدة لأئمة أهل البيت: حالت دون حدوث لقاء بينهم وبين الامام أحمد بن حنبل، فقد كان هو الآخر يعيش محنة حقيقية، ولكنَّ عدم اللقاء وعدم الاجتماع لا يعني وجود تقاطع أو تدابر بل إنَّ الحب والتقدير والتكريم كان قائماً، وكان الامام أحمد كثير العلاقة مع عموم العلويين، حتى قيل للمتوكل إنَّه يؤوي العلويين ويدعو إلى بيعتهم، وقد فتش منزله للتأكد من ذلك.<sup>٣٦</sup>

وكان يدافع عن علي بن أبي طالب في عهد المتوكل الذي عرف بمعاداته لأهل البيت، وقد قال في حقِّه وحقَّ أهل البيت:

«إنَّ الخلافة لم تزيّن علياً، بل عليّ زينها».

«علي بن أبي طالب من أهل بيت لا يقاس بهم أحد».<sup>٣٧</sup>

«ما جاء لأحد من الصحابة من الفضائل مثل ما لعلِّي بن أبي طالب».<sup>٣٨</sup>

والدفاع عن أهل البيت ونشر فضائلهم في عهد المتوكل وغيره يدل دلالة واضحة على حبِّه لهم وموالاتهم.

## وحدة الموقف من السلطات الحاكمة

اتفق العلماء والفقهاء من جميع المذاهب الاسلامية على صفات وخصائص وشروط الامام أو الخليفة أو الحاكم الاسلامي وهي: الاجتهاد والعدالة والكفاءة، اما ائمة وفقهاء الشيعة فانهم اشترطوا العصمة في الامام وهي الدرجة العليا أو المرتبة العليا من مراتب العدالة، ورأيهم واضح، اما ائمة وفقهاء السنة فقد اشترطوا العدالة، وهذا يظهر من آرائهم، وقد توهم البعض في فهم آراء علماء وفقهاء السنة حول الخليفة والحاكم، وظنوا أنَّهم يتبنون خلافة وحاكمية

المنحرفين والجائرين كبني أمية وبني العباس، وبالحقيقة أنّ هذا التوهم جاء من خلط المفاهيم بالمصاديق أو خلط النظرية مع الواقع أو الموقف العملي، فأغلب فقهاء المذاهب استسلموا للأمر الواقع حينما لم يجدوا مصلحة في مواجهة الحكّام وركنوا إلى اصلاح الأوضاع بطريقة سلمية دون الاصطدام مع الحاكم الجائر، أمّا من الناحية النظرية فانهم يشترطون العلم والعدالة والكفاءة في الحاكم وهذا يظهر من متبنياتهم الفكرية والفقهية التي ذكروها في كتبهم<sup>٣٩</sup>. وإذا تتبعنا مواقف أئمة المذاهب من الحكّام المعاصرين لهم، نجدها مواقف سلبية الآ في نطاق محدود وفي حدود المصلحة الإسلامية العليا، وإنّ ما يقال من أنّهم أو بعضهم ساند الحكّام لا دليل عليه ولا صحة له، وهذا ما سنثبت في هذا البحث.

فجميع أئمة المذاهب كانوا سلبيين تجاه حكّام زمانهم، وكان الامام جعفر الصادق عليه السلام رائدهم في ذلك، ففي موقف له من المنصور يثبت موقفه السلبي؛ حيث كتب إليه المنصور: لم لا تغشانا كما يغشانا ساير الناس؟ فأجاب: ليس لنا ما نخافه من أجله، ولا عندك من أمر الآخرة ما نرجو لك له، ولا أنت في نعمة فنهنيك، ولا تراها نعمة فنعزيك بها، فما نصنع عندك. فكتب إليه: تصبحنا لتنصحننا، فأجاب: من أراد الدنيا لا ينصحك ومن أراد الآخرة لا يصحبك.

فقال المنصور: والله لقد ميز عندي منازل الناس، من يريد الدنيا ممّن يريد الآخرة، وأنّه ممّن يريد الآخرة لا الدنيا.<sup>٤٠</sup>

وكان أئمة المذاهب معارضين لحكام عصرهم ولكن تلك المعارضة كانت معارضة سلمية لا تصل إلى تغييرهم بالقوة...<sup>٤١</sup>

## الهوامش:

- ١ - وفيات الأعيان ٢ / ٧٠، ابن خلكان، - دار صادر - بيروت - ١٩٦٩ م.
- ٢ - سير أعلام النبلاء ٦ / ٢٦٢ - الذهبي - مؤسسة الرسالة - ١٤٠٥ هـ
- ٣ - صفة الصفوة ٢ / ١٧١.
- ٤ - سير أعلام النبلاء ٦ / ٢٦٦.
- ٥ - م. ن. ٦ / ٢٦٦.
- ٦ - تاريخ المذاهب الاسلامية / ٦٨٩ - محمد ابوزهرة - بيروت.
- ٧ - تاريخ المذاهب الاسلامية / ٣٦١.
- ٨ - الامام الصادق / ٣٨
- ٩ - شذرات الذهب / ١ / ٢٢٠، إبن العماد الحنبلي، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- ١٠ - الامام جعفر الصادق / ١٦٢، عبدالحليم الجندي - القاهرة - ١٣٩٧ هـ
- ١١ - الأخبار الموقفيات / ٧٨، ٧٧، الزبير بن بكار - منشورات الشريف الرضي، قم، ١٤١٦ هـ ط ١.
- ١٢ - تهذيب التهذيب ٢ / ٨٨، ابن حجر العسقلاني - دار الفكر - بيروت - ١٤٠٤ هـ
- ١٣ - الامام جعفر الصادق / ١٦١.
- ١٤ - تاريخ الاسلام حوادث سنة ٢٠١ هـ / ٣٦٦.
- ١٥ - الصواعق المحرقة / ٤٠، كتاب تطهير الجنان.
- ١٦ - شرح نهج البلاغة / ١٥ / ٢٧٤.
- ١٧ - الفهرست / ٤٤١، ابن النديم.
- ١٨ - الامام جعفر الصادق / ١٦١.
- ١٩ - العقد الفريد ٢ / ٩٥، أحمد بن عبد ربّه الاندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤ هـ
- ٢٠ - شرح نهج البلاغة / ١٣ / ٢٣١.
- ٢١ - ربيع الإبرار ٢ / ١٠٤، محمود بن عمر الزمخشري، منشورات الرضي، قم، ١٤١٠ هـ
- ٢٢ - شرح نهج البلاغة / ٦ / ٣٧١.
- ٢٣ - حلية الأولياء ٧ / ٣٦.

- ٢٤ - سير أعلام النبلاء ٢٤١/٧.
- ٢٥ - بحار الانوار ٤٧/ ٤٠٣.
- ٢٦ - سير أعلام النبلاء ٢٥٨/٦.
- ٢٧ - تاريخ العلويين / ٢٠٠، محمد أمين غالب الطويل، دار الأندلس، بيروت، ١٣٩٩ هـ.
- ٢٨ - بحار الانوار ٤٧/ ٢٠.
- ٢٩ - م. ن ٤٧/ ١٦.
- ٣٠ - تاريخ المذاهب الاسلامية / ٣٩٧.
- ٣١ - مقاتل الطالبين / ٤٦٤.
- ٣٢ - تاريخ المذاهب الاسلامية / ٤٤٢.
- ٣٣ - الفهرست / ٤٤١.
- ٣٤ - سير أعلام النبلاء ١٠: ٥٨، طبقات الشافعية ١: ٢٩٩.
- ٣٥ - ينابيع المودة: ٣٩٩، ٥٦٨.
- ٣٦ - البداية والنهاية ١٠/ ٣٣٧، سير اعلام النبلاء ١١/ ٢٦٧.
- ٣٧ - المناقب / ١٦٣.
- ٣٨ - ينابيع المودة / ١٤٢.
- ٣٩ - الاحكام السلطانية للماوردي / ٦، الاحكام السلطانية للقرطبي / ٢٠، روضة الطالبين، ٧/ ٢٦٢، مآثر الانافة في معالم الخلافة / ١/ ٣٩، تمهيد الاوائل / ٤٧١، أصول الدين للبغدادي، ٢٢٧، مقدمة ابن خلدون / ١٥٢، شرح المواقف / ٨/ ٣٤٩.
- ٤٠ - كشف الغمة ٢/ ٢٠٩.
- ٤١ - تستعرض الكاتبة بعد هذا مواقف أئمة المذاهب الاسلامية من الحكام حذفناه للاختصار ولاسباب فنية. فمعذرة (التحرير).



## **7- HOW TO CONFRONT WITH THE CHRISTIAN PROPAGANDA**

This article, by Mr. Ali Mossayeri from Chad, talks about the methodology of Christian propaganda against Muslim people of Africa and tells his opinion on how to confront with this epidemic.

## **8 - ESPECIAL ISSUES OF THE 14TH CONFERENCE OF ISLAMIC UNITY**

This especial part of the Quarterly includes the final resolution of the Conference as well as a special article on the Government of Idrisids; this latter article, written by Mr. Khza'al Ghazi of Qum Seminary School, contains a unique discussion about the Idrisids Administration in North Africa; this government has been established by Alavis.

There is also a special article about a famous poet of Abbassid Period of Muslim History, named Ekmani Alavi, who had composed very emotional poems for the Immaculate Progeny of the Prophet of Islam; this article is written by Mr. Haidar Mahallati of Iraq.

"The Relationship of the Imams of Ahl-al-Bayt with the Imams of other Islamic Sects" is the last Special Article of this issue, in which Mrs. Mona Abdul'amir of Iraq mentions the very friendly and respectful attitudes of the Imams of Ahl-al-Bayt with the scholars and imams of other Islamic sects.

University, takes a look into the possibilities involved in the present conditions of Dialogues among the Arab Countries of the World. she discusses a plan necessary for the dialogue between the Islamic Countries to confront the idea of the "Clash of Civilizations" propounded by Dr. Huntington.

### **5- DIALOGUE AMONG CIVILIZATIONS, PRIORITIES AND RISKS**

the editor of this quarterly, Dr. Mohammad Ali Azarshab, considers the priorities that should be maintained in the dialogue of civilizations and the hazards that are involved in this matter.

### **6- ISLAMIC THOUGHT IN THE MIDDLE AGES, FROM THE TIME OF GHAZALI UP TO TIME OF IBNE TAYMAYYEH (2/2)**

Mr. Zaki al-Milad, an author from Saudi Arabia, has written this article on the importance of the transformation of Islamic thoughts in the history of the Islamic Culture and the works of al-Ghazali and Ibne Taymayyah in the trend of Sunni Muslims' ideas.

### **AN INVESTIGATION INTO POLITICAL DICTATORSHIP IN THE ISLAMIC THOUGHT.**

In this article, Mr. Mohannad al-Mobayyazin from Jordan, discusses the political thought of Ibne Abi al-Ziaf of Tunisia and Kawakabe of Syria, as well as Nai'ni of Iran and compares their views in this respect.

## **ABSTRACTS**

**by: Dr. M.J. Sahlani**

### **1- EDITORIAL**

*(for issue no 32)*

This editorial talks about the "Love of Approximation", and an investigation about the effects of such love to God, the Holy Prophet and his immaculate Progeny among Muslim people for the strengthening of deeper unity among Muslims

### **2- REVIEW OF ISLAMIC THINKING AMONG THE IMAMMYAH MUSLIMS.**

Mr. Vaex-zadeh Khorassani, the Secretary General of the "Proximity Assembly", propounds a discussion on the reviews occurring in the way of thinking about the Islamic Issues among the Imamyah Scholars of Iran and Iraq in the fields of Fiqh and politics.

### **3- HUMAN SOCIETY IN THE GLORIOUS QURA'AN -- PART 9**

Sayyed Mohammad Baqer Hakim, the President of the "High Council of the Proximity Assembly", considers the particular features of the Islamic Society from Quranic viewpoint; he discusses the role of caprices and personal whims in the structure of the Islamic Society.

### **4- DIALOGUE OF CIVILIZATIONS IN THE LIGHT OF CONTEMPORARY INTERNATIONAL RELATIONS (2/2)**

Dr. Nadih Mahmood Mustafa, a faculty member of the Cairo



**THE WORLD FORUM  
FOR PROXIMITY OF  
ISLAMIC SCHOOLS OF THOUGHT**

# **RISALAT AL - TAQRIB**

**NUMBER 32 . VOLUME 8 . 1422 / 2001**

---

**An International Quarterly on Islamic  
Unity and Matters Concerning the proximity of  
Islamic Schools of Thought and Law**



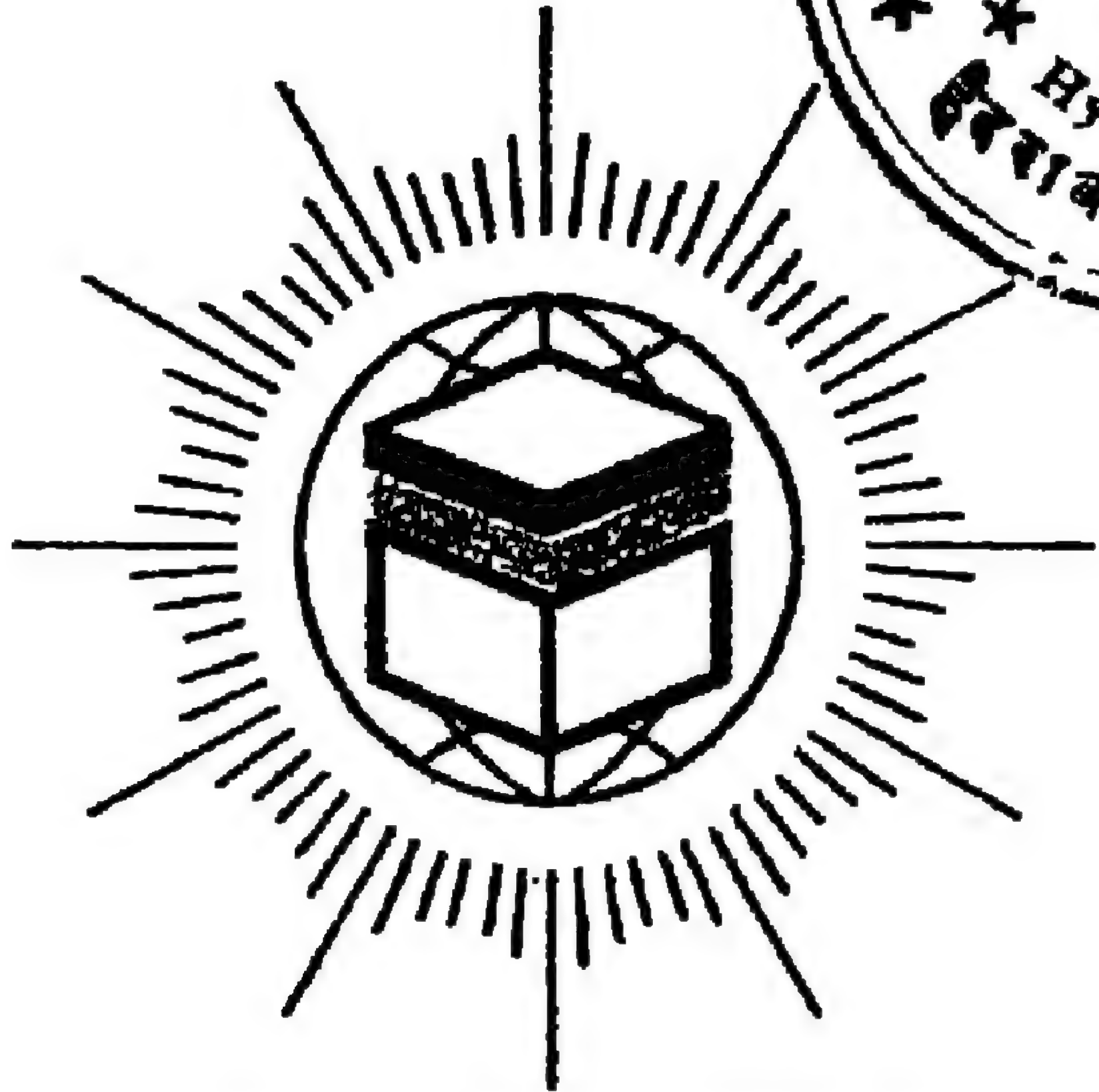








بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدانا لهذا وَكُنَّا لَهُ كَاثِرِينَ

# رَحَلُ الْإِسْلَامِ الْفَرِيدِ

تُعْقَدُ بِقَضَايَا الشَّرِيفِ بَيْنَ الدَّاهِيَةِ وَوَحْدَةِ الْأُمَّةِ الْأَسْلَامِيَّةِ

الْمُنْدَ الْأَوَّلِ / السَّنَةِ الْأَوَّلَى / شَهْرُ رَمَضَانَ ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م



٥٩, ٢٤  
١٣١

٢٣.٨  
جرائد  
٥٢  
عربي

\* الآراء الواردة في المقالات لا تعبر بالضرورة عن رأي المجمع أو المجلة.

\* تسلسل المقالات يخضع لاعتبارات فنية.

# محتويات العدد

- ..... كلمة التحرير
- ..... إرشاد وتوجيه من الولي الفقيه
- ..... رسالة سماحة الشيخ الرفسنجاني الى الدورة الأولى للمجمع

## دراسات

- ١٧ الوحدة الإسلامية من منظور حضاري ..... سماحة الحجة السيد محمد باقر الحكيم
- ٣٦ الفرق بين الحق والحكم في الفقه الإمامي ... سماحة الاستاذ الشيخ واعظ زاده الخراساني
- ٥١ خطوات نحو التقريب ..... الدكتور سيّد جعفر شهيدى
- ٥٦ منهج الأصوليين في التقريب بين المذاهب ..... الدكتور محمد فتحي الدريني
- ٨١ اتجاه التقريب في مجمع البيان ..... الاستاذ عبد الكريم «بي آزار» شيرازي
- ٨٧ دور القادة والحركات الإسلامية في التقريب ..... الاستاذ مولوي اسحاق مدني
- ٩٤ الاجتهاد وأثره في الشريعة الإسلامية ..... الشيخ سامي الغريزي

## من عباقرة العلم والفكر

- ١١٢ المنهج الوجدوي لدى السيد جمال الدين والشيخ محمد عبده ..... شاكر الفردان

## قالوا في التقريب والوحدة

- ١٢٨ الإمام الراحل الخميني « قدس سرّه » ، فضيلة الاستاذ محمود شلتوت « رحمه الله »

## وقفية ونأمل في كتاب

١٣٠ اسلام بلا مذاهب ..... نقد وتقويم الدكتور طه الديواني

## من ادب التقريب

١٥٠ رسالة الشعر ..... الدكتور أحمد الوائلي

## شؤون إسلامية

١٥٥ تقرير حول المجمع العالمي للتقريب .....

١٦٦ البوسنة الجرح النازف .....

## اخترنا لك

١٧٠ اسباب الاختلاف بين أئمة المذاهب الإسلامية . الشيخ محمد محمد المدني « رحمه الله »

## مع مصطلح

١٨٨ السنة والبدعة ..... الشيخ خالد الغفوري



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## إِفْتِنَا حِيَةَ الْعَدَدِ

نحمدك اللهم حمد الحامدين، ونصلي ونسلم على صفوة خلقك، وسيد رسلك، سيدنا ونبينا محمد وآله، وعلى أصحابه، ومن اتبع هداه الى يوم لقائك.

لقد بات من الواضح خطورة المرحلة التي تعيشها أمتنا الاسلامية في عصرنا الراهن، وهي تواجه ألواناً من التحديات الحضارية، وصنوفاً من محاولات الهيمنة على منابع القدرة، والسيطرة على مصادر القوة فيها. كما لم يعد خافياً أن العدو اللدود يعتمد في صراعه غير النبيل أدق الخطط وأحكم الأساليب، مستعيناً بما يمتلكه من إمكانيات مادية وتقنية عالية، ومستفيداً من حالات الخدر، والغفلة، والجهل التي تسود طبقات واسعة من المجتمع، بما مكّنه من تحقيق أهدافه ومآربه في تقطيع جسد الأمة الواحدة الى أشلاء متناثرة لا تقوى على النهوض، ولا تقدر على مواكبة حركة التطور في العالم، مما جعل هذه الأمة الشاهدة تتراجع عن موقعها التاريخي كأمة رائدة، وتنحدر في حضيض التبعية.

وفي قلب هذا الواقع المرّ انطلقت صيحات مخلصه تدعو الى لم شمل الأمة وجمع شتاتها تحت راية التوحيد، وفي ظلّ تعاليم الاسلام المحمديّ الأصيل، وقد شهد عالمنا الإسلامي سبياً في القرن الأخير - أعلاماً وأئمةً مصلحين هتفوا بهذا الهدف السامي، وسعوا الى تحقيق هذه الأمنية المقدسة، وجاهدوا من أجل ذلك، وقد تحمّلوا شتى الصعوبات والمشقات، وذاقوا الآلام، حتى أن بعضهم قد استشهد في هذا السبيل.

إن الأمة الاسلامية بجميع مذاهبها وشعوبها وقومياتها، وبها لها من قواسم مشتركة في حقل العقيدة والعبادات، والعادات والتقاليد، والثقافة العامة، هي أمة

واحدة كما صدع القرآن بذلك: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾<sup>(١)</sup> مشعراً بأن توحيد الربوبية والعبودية لن يتحققا إلا في ظل وحدة الأمة، كما أن هذه الوحدة لا تتم ولا تكتمل إلا بهما.

ثم إن الوحدة الإسلامية، والأخوة الإسلامية، والتقريب بين المذاهب الإسلامية، كل هذه الشعارات المطروحة إنما هي تعبيرات عن مراحل وجود شيء واحد، هو: «وحدة الأمة الإسلامية» ذات البعد الاجتماعي، والبعد السياسي، بمعنى: توحيد المواقف السياسية.

كما أن الأخوة الإسلامية تحكي البعدين العاطفي والعملي للوحدة، والتقريب بين المذاهب يحكي البعد الثقافي والفكري لها، فما لم يتحقق الود والألفة بين آحاد الأمة الإسلامية، وما لم يحصل الانسجام بينهم، بحيث يصبح همهم الرسالي هماً واحداً، وشعورهم مشتركاً بالمسؤولية أمام الإسلام والمسلمين، وحرصهم الكبير على المصلحة الإسلامية العامة، لا يكون لوحدة الأمة وجود خارجي ينطلق عملياً نحو الأهداف المقدسة، بل تبقى الوحدة حُلماً لا يتجاوز الواهمة، وشعاراً يراوح في عالم الخيال.

بيد أن الأخوة الإسلامية بدورها تتوقف على حصول أمر آخر ألا وهو التقريب بين المذاهب الإسلامية. وهنا لابد لنا أولاً من بيان أن المذاهب الإسلامية كافة ما هي إلا طرق لفهم الإسلام وأحكامه، وليست هي كيانات قائمة في عرض الإسلام ومستقلة عنه. وبعبارة أخرى: يمكننا القول بأنها صور وأشكال نشأت عن الإسلام وإليه تنتهي. وهذه التعددية المذهبية إن كان منشؤها الاجتهاد في فهم الإسلام فليس في ذلك ما يدعو إلى العداوة والبغضاء، وحصول التنافر والتناحر مادامت المذاهب كلها تستهدف هدفاً واحداً هو الإسلام العظيم، إلا أن ما حدث وخلال فترات ليست بقصيرة كان على عكس ما كان مترقباً - ويا للأسف - بسبب الغفلة والجهل، فطفحت الخلافات على المستوى العام، وأخذت النعرات العمياء تنخر في



جسد الأمة، وصار لكلّ وجهة، والحديث ذو شجون.

وإذا أريد تلافي ذلك، وعدم الوقوع في الخطأ نفسه، فلا بد أن يقوم علماء الإسلام بعرض هذه المذاهب الإسلامية، وتوضيح متبنياتها بموضوعية تامة، وبأسلوب جديد، بعيداً عن حالات التطرف والانحياز، متجاوزين المسائل الجزئية؛ لكي يحمل كلّ مسلم صورة ناصعة عن أخيه المسلم خالية من التهم والتمعّلات، وحينها ستكون الأرضية صالحة لنمو غرس الأخوة والمحبة بين المسلمين كافة.

ومن أجل الوصول إلى الغاية المنشودة هذه دعا وليّ أمر المسلمين القائد السيّد عليّ الخامنئي - حفظه الله ذخراً للإسلام والمسلمين - إلى تشكيل «المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية» محققاً بذلك أمنية الإمام الراحل مؤسس الجمهورية الإسلامية السيّد الخميني «قدّس سرّه». ولم يكن هذا المشروع المقدّس يدعاً في تأريخنا الحديث، بل سبقته خطوات مباركة وقيّمة من قبل الحريصين على الإسلام والمسلمين، خصوصاً مشروع «دار التقريب بين المذاهب الإسلامية»، بل يمكن القول بأن «مجمع التقريب» ما هو إلا امتداد لـ «دار التقريب»، ومواصلة للدرب نفسه، ولتحقيق ذات الأهداف التي يسعى «المجمع» إليها بكلّ جهد، وبأية وسيلة ممكنة.

وكما أتحت «دار التقريب» الأمة الإسلامية بالكثير من الإنجازات، وعلى رأسها إصدار مجلّة «رسالة الإسلام» فإن «المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية» يقدّم بين يدي المسلم في شتى أنحاء العالم مجلّة «رسالة التقريب» آملياً أن تكون منبراً لكلّ المسلمين بمختلف طوائفهم، وحاملة للكلمة الهادفة التي تعبّر عن هموم المسلمين وطموحاتهم، عسى أن تنال إعجاب القارئ الكريم، ورضا الربّ الرحيم.

﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾<sup>(١)</sup>

رَبِّكَسَّ النَّجْمُ



شَذَرَاتٌ مِنْ تَوْجِيهَاتِ السَّيِّدِ الْفَائِدِ

سَمَاجَةٌ آيَةُ اللَّهِ السَّيِّدِ عَلَى الْخَامِسِيِّ  
بِمُنَاسِبَةِ اخْتِفَالِ أُسْبُوعِ الْوَحْدَةِ الْأَسْلَامِيَّةِ  
وَذَلِكَ يَتَارِخُ ١٧ رَبِيعَ الْأَوَّلِ ١٤١٣ هِجْرِيَّةً

إِنَّ يَوْمَ وَلَادَةِ نَبِيِّ الْإِسْلَامِ الْعَظِيمِ هُوَ يَوْمٌ تَأْمَلُ وَتَدَبِّرُ فِي الْبَرَكَاتِ اللَّامْتَنَاهِيَةِ  
لِهَذَا الْمَوْلُودِ الْمَكْرُومِ. وَبِمَكْنِ الْقَوْلِ: إِنَّ أَعْظَمَ بَرَكَاتِ هَذِهِ الْوَلَادَةِ الْعَظِيمَةِ عِبَارَةٌ عَنْ  
تَقْدِيمِ التَّوْحِيدِ وَالْعَدَالَةِ كَهَدِيَّةٍ لِلْمَجْتَمَعَاتِ الْبَشَرِيَّةِ.

إِنَّ الْبَشَرَ فِي مَجَالِ الْإِعْتِقَادِ يَتَخَبَطُونَ فِي شَبَاكِ الشَّرْكِ حَتَّى فِي عَصْرِنَا الرَّاهِنِ  
الَّذِي هُوَ عَصْرُ التَّقَدُّمِ الْعِلْمِيِّ وَالرَّقْيِ الْفِكْرِيِّ الْبَشَرِيِّ الْهَائِلِ، وَمِنْ الْمَعْلُومِ حَتَّى عَلَى  
مُسْتَوَى الدُّوَلِ الْمُنْتَظَرَةِ مَا ذِي أَنَّ عَقِيدَةَ التَّوْحِيدِ مَعَ كُلِّ مَا يَتَّبِعُهَا مِنْ بَرَكَاتٍ مَحْتَاجَةٌ  
إِلَى نُورَانِيَّةٍ لَا يُمْكِنُ التَّوَقُّفُ عَلَيْهَا إِلَّا مِنْ طَرِيقِ عَقْلِ يَهْتَدِي بِالْوَحْيِ الْإِلَهِيِّ. وَلَقَدْ  
أَهْدَى النَّبِيُّ الْأَكْرَمُ هَذَا الْأَمْرَ لِلْبَشَرِيَّةِ كَمَا فَعَلَ مِنْ سَبْقِهِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ. إِنَّ الْإِيمَانَ  
بِالتَّوْحِيدِ لَهُ بَرَكَاتٌ وَأَثَارٌ عَلَى صَعِيدِ رُوحِ الْإِنْسَانِ وَقَلْبِهِ فِي طَوَالِ حَيَاتِهِ، وَلَا بُدَّ مِنَ  
التَّأَمُّلِ فِيهَا، كَمَا لَا بُدَّ مِنَ السَّعْيِ الْحَثِيثِ لِلْوُصُولِ إِلَيْهَا.

وَالْهَبَةُ الْإِلَهِيَّةُ الْآخَرَى الَّتِي جَاءَ بِهَا هَذَا الْمَوْلُودُ الْمَكْرُومُ هِيَ: الْعَدَالَةُ. إِنَّ الْإِنْسَانَ  
الَّذِي كَانَ يَعْانِي مِنْ انْعِدَامِ الْعَدَالَةِ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ سَجَّلَهُ التَّارِيخُ لَا يَزَالُ الْيَوْمَ يَعْانِي مِنْ

نفس المشكلة ألا وهي، فقدان العدالة، هذه هي المعضلة الكبرى لدى البشرية. إن الدين الذي قدمه هذا المولود المكرّم للبشرية يدعو الناس الى النقاط المضئنة والمحسنة في حياتهم من قبيل، التوحيد والعدل، وهما يمتازان بميزتين: أولاهما: أنها للبشرية جمعاء، فكل من أراد يستطيع الاغتراف منها. والميزة الأخرى: أنها لا يختصان بزمان معين، بل لكل الأزمنة. واليوم يحتاج البشر الى العودة للتوحيد الخالص وقانون العدالة الإسلامية. إن العلاج الذي قدمه الإسلام للبشرية لضمان العدالة هو قانون: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾<sup>(١)</sup> وهي دعوة الى التقوى والورع، ونبذ بذور التمييز بين البشر على أساس القومية، والعرق، والدم، واللون، وما شابه ذلك.

ولا تزال الدول المتقدمة في العالم والمتطورة من الناحية المادية تعاني من مسألة الأبيض والأسود، للأسود ضوابط معينة، وللأبيض مميزات خاصة، لا زالت الحرب قائمة عندهم على أساس العرق، والدم، والقومية. كم من البشر زُهِقت أرواحهم في نيران حرب أشعلوها على خلافات قومية ووطنية مفتعلة ذهبت حقوقهم أدراج الرياح! اليوم البشرية في أمس الحاجة الى نداء الوحدة، والتوحيد، والعدل، وهو النداء الذي يرفعه الإسلام والمسلمون.

من هم الذين يعارضون قضية الوحدة هذه الأيام؟ إنهم المستكبرون الذين يستخدمون الفرقة، والشرك، والظلم لصالحهم، ويبنون وجودهم وفلسفة حياتهم على سياسة التمييز والتبويض العنصري. إن قوى الاستكبار العالمي في هذه الأيام الذين يحملون شعار الدفاع عن الديمقراطية والمساواة بين أفراد المجتمع في الحقوق ومكافحة الاستبداد الحكومي - هم أنفسهم قد قضاوا على الديمقراطية في العالم. إن من مبادئهم العملية (وهو تفضيل شعب على آخر، ومنطقة على أخرى، ودم على غيره. لقد رسخوا سطوة الاستبداد في الدنيا، وهم يديرون العالم كيف ما يشاؤون، هذا هو وضع البشرية في عصرنا الراهن. إن البشرية اليوم بحاجة ماسة إلى إطلاق صرخة



كأني أطلقها نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله وسلم)، صرخة تدعو للتوحيد والعدالة بين البشر.

نحن في إيران جعلنا هذا الأسبوع أسبوعاً للوحدة، وإمامنا العظيم بما أنه كان يدعو دائماً إلى الوحدة بين المسلمين فقد لفت أنظار المسلمين أجمع، بل كل دعاة الحق في العالم إلى نداء الوحدة. أسبوع الوحدة، اسم مناسب جداً لهذه الأيام.

إن فئات الشعب متحدة مع بعضها، وتسير باتجاه واحد وهو اتجاه الإسلام، وتحكيم الدين على الرغم من المؤامرات وبذور الفتنة التي يثيرونها هنا وهناك.

لا يوجد في إيران الإسلامية أي فرق بين الشيعة والسنة، ولا بين القوميات المختلفة من فرس، وعرب، وترك، وتركمان، وبلوش، وكرد، وغيرهم، فإن شعبنا يقف كالجسد الواحد.

لقد أصبح الشعب الإيراني حقاً شعباً مثالياً ببركة الإسلام. إنه قدوة ناجحة في مقدمة سائر الشعوب الإسلامية، وإن الله سبحانه راضٍ عنكم أيها الشعب الإيراني نتيجة تلييتكم بصدق لنداء دينكم، وإمامكم العظيم. يجب أن تحفظوا هذه الوحدة. هذه الوحدة المهمة التي تمكنتم ببركتها أن تحققوا كل هذه الانتصارات.

اعلموا: أن أعداء الإسلام يترقبون بكم الدوائر للنيل من وحدتكم، فكونوا إذن على حذر، لا تسمحوا لبروز الخلافات بينكم. حاذروا من الأمور الموجبة للخلاف والتي يستطيع الأعداء أن يجعلوا منها مستنداً لزرع الفرقة. على سبيل المثال يجب أن يحذر الشيعة وأخوانهم السنة من الخلافات المذهبية التي أساء الأعداء استغلالها لقرون متتالية، وكذلك بالنسبة للقوميات المختلفة يجب أن يعوا جيداً أن الأعداء قد قعدوا لهم بالمرصاد لعلهم يتمكنون من زرع بذور الفرقة بين القوميات الإيرانية التي عاشت مع بعضها على مر التاريخ. هذه أمور يحاول العدو أن يخترق من خلالها صف وحدتنا، ويزرع بيننا الفرقة والخلاف، ويجب أن نقفوا في وجه هذه المؤامرات.

يريد العدو أن تمحى إيران من على وجه البسيطة. يريد العدو أن ينسف سلامة

ووحدة الأراضي الإيرانية. يريد العدو أن لا يرى راية الإسلام ترفرف على رؤوس هذا الشعب، ويريد أن يرتقي سدة الحكم أمثال النظام البائد وأعدائه وعملائه. إن العدو لا يروق له أن يرى راية الإسلام ترفرف على رأس هذه الأمة. إن الأعداء المستعمرين ليسوا مستعدين لأن يروا شعباً مستقلاً معتمداً على ذاته، ومتوكلاً على الله، ومتكناً على تعاليم الدين الإسلامي، لا يريدون مشاهدة شعب بهذه العظمة، ومتحسس لآلام ومتاعب المسلمين في مثل هذه المنطقة الحساسة من العالم. لقد رأى مرتكبو الجرائم في البوسنة والهرسك ومؤيديهم تلك التظاهرات العارمة التي خرجتم بها في شوارع طهران والمدن الأخرى تأييداً لمظلومي البوسنة والهرسك. لقد رأوا تلك الجموع المهيبة، وقد أفزعتهم قطعاً وقفه الشعب الإيراني بعزمٍ راسخٍ أمام إحدى القضايا العالمية. لقد كانت هذه التظاهرات مصداقاً لمن يلتزم بالحديث الشريف «مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ»<sup>(١)</sup>، مصداقاً بارزاً للاهتمام بأُمُور المسلمين.

لقد التزمتم عملياً بهذا الحديث الشريف بكل ما أوتيتم من حولٍ وقوةٍ، فأبديتم اهتمامكم البالغ بأُمُور المسلمين في أوربتا. إن الشعب الإيراني لم يكن يعرف شيئاً عن شعب البوسنة والهرسك. لم يكن شعبنا يعلم ماهية الساكنين في سراييفو، ونوع مشاعرهم وأحاسيسهم. لم تكن لنا علاقة بهم إلى أتبانا هذه، ولكن الذي دفع أمتنا إلى هذا العمل العظيم والاهتمام بأُمُورهم هو الإسلام فقط، والأحاسيس الإسلامية، والشعور بوجوب مساندة شعبٍ مسلمٍ يقاسي من الظلم. إذا رأى شعبنا أن من اللازم عليه أن ينزل إلى الشوارع فإنه يفعل، وعلى شكل حشود مليونية، وإذا شعر أن اللازم عليه أن يقدم العون المادي والمالي فإنه سيفعل، وإذا أدرك أن عليه أن يقدم على خطوات أكبر بغية إنقاذ إخوانه المسلمين فإن شعبنا سوف يكشف عن صدره ويستعد للمواجهة.

(١) أصول الكافي ٢: ١٦٣ / ط طهران.



هذا نموذج لأمة تؤمن بالوحدة الإسلامية والأخوة الإسلامية. والآن لو فرضنا أن كل الشعوب الإسلامية تصبح هكذا فما الذي سوف يحدث في الدنيا؟ إن هذا من نتائج الوحدة الإسلامية.

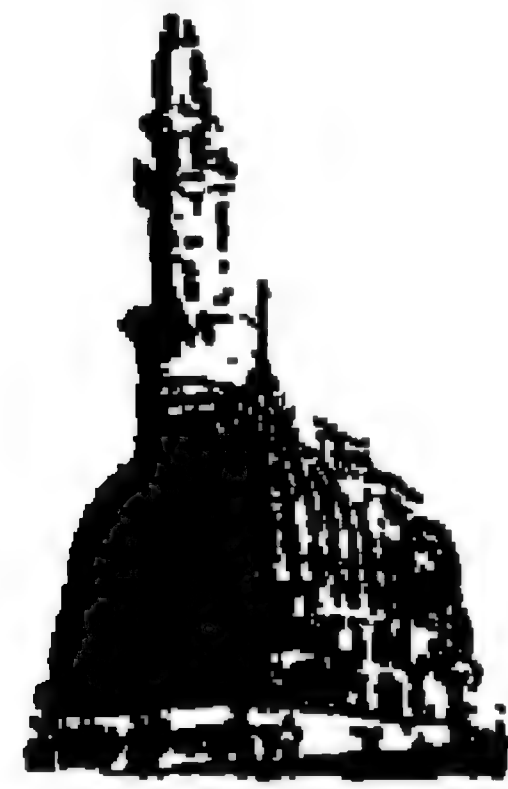
والوحدة التي هي أعلى مرتبة من الوحدة التي تحصل بين أعضاء شعب ودولة واحدة هي وحدة الأمة الإسلامية. لو فسخ حكام الدول الإسلامية المجال لشعوبهم للتعبير عن رأيهم وإظهار أحاسيسهم تجاه القضايا الدولية ووجهوا حركة شعوبهم فسوف يصلون الى نفس المستوى الذي وصل اليه الشعب الإيراني، وحينها سترون بأنفسكم ماذا يحصل على الصعيد العالمي! لو كانت هكذا وحدة ومواساة وتضامن موجودة بين الشعوب الإسلامية هل كان الأعداء يجرأون على القيام بمحاصرة شعب البوسنة والهرسك الأعزل المظلوم بهذه الكيفية؟ وهل كانت المحافل الدولية تجرأ على تجاهل هذه القضية، وعدم اتخاذ رد فعل عملي تجاهها؟ حقاً إن ما يحدث هذه الأيام أمر عجيب! فمع كل ادعاءاتهم الجوفاء بالدفاع عن حقوق الإنسان نجدهم اذا وصل الأمر الى جماعة من المسلمين تصبح هذه الادعاءات قيد النسيان. ما هذا العداء الذي يكنه الأعداء وقوى الاستكبار العالمي للإسلام؟ إنها حرب صليبية يشنونها على الإسلام والمسلمين، بحيث يرى الإنسان آثارها ونتائجها في كل مكان. ما هذه المظلومية التي يتعرض لها المسلمون في كل أرجاء العالم، وفي كل مكان يتسلط الأعداء فيه عليهم؟ من أي شيء نشأ هذا الوضع؟ لقد نشأ عن وجود الفرقة بين المسلمين، والأمة الإسلامية، والبلدان الإسلامية، وهذه الفرقة والخلاف من فعل الأعداء، فالدول الإسلامية لا يوجد تضاد مصلحي فيما بينها. إن التكتل والتجمع مفيد للجميع، لا لمجموعة معينة. الدول الإسلامية الكبيرة تستفيد أيضاً من وجود تكتل إسلامي، وكذا تستفيد منه الدول الصغيرة والضعيفة والفقيرة. إن وحدة كهذه من صالح الجميع، فمن الذي يضّر به وجود تكتل من هذا القبيل؟ من الذي يتضرر من اجتماع المسلمين؟ إنها تضّر بالقوى التي تريد فرض أغراضها الفاسدة على المسلمين. فالفرقة بين المسلمين تعود بالفائدة على القوى المستكبرة: كأميركا، وأقطاب

## السياسة الاستعمارية.

لقد دعونا من أول يومٍ لانتصار الثورة الإسلامية الى الآن جميع البلدان الإسلامية، والتكتلات الصغيرة الى الوحدة. لم نكن نقول: تعالوا لتتحد حتى نستفيد نحن من تلك الوحدة. إذا كنا سعيينا يوماً ما للمحافظة على الأخوة والصداقة بين البلدان الإسلامية فليس ذلك لأن لشعبنا أولدولتنا منفعةً معينةً في تلك الاخوة والصداقة، بل لأجل أن يستفيد من هذا التقارب كل العالم الإسلامي.

وعندما ندعو للوحدة فالغرض من ذلك هو أن تنتفع كل الدول والشعوب، أن تنتفع الأمة الإسلامية جمعاء. إن نداءنا للوحدة الإسلامية أساس العزة والكرامة، واستقرار الجميع. الوحدة أمّيتنا. نحن نتمنى أن يصبح مليار مسلم يداً واحدةً حقاً، وكذلك يجب أن تتحرك الدول والحكومات بهذا الاتجاه أيضاً بروحية واحدةٍ وقلبٍ واحد. إن عزّتكم ورفعتم أيتها الشعب الإيراني كانت رهينة إسلامكم، وتضامنكم، ووحدتكم الإسلامية.

إن العزة والقوة غير ممكنتين إلا في ظلّ التقوى، والتمسك بالقرآن، وعدم الخشية إلا من الله تعالى، ولو راعينا هذه الأمور فإن الله سبحانه سوف يكون ظهيراً لنا، سواء كان معنا الآخرون أم لم يكونوا، سنواصل هذا الطريق بفضل الله.





رِسَالَةُ سِمَاحَةِ الشَّيْخِ الْفَرَسَنْجَانِي  
رَتَّبِسَ الْجُمُوعِيَّةِ الْأَسْلَامِيَّةِ الْأَرَانِيَّةِ  
إِلَى الدَّوْرَةِ الْأُولَى لِلْمَجْلِسِ الْأَعْلَى  
لِلْمَجْمَعِ الْعَالَمِيِّ لِلتَّقْرِيبِ بَيْنَ الْمَذَاهِبِ الْأَسْلَامِيَّةِ

﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾<sup>(١)</sup>.

إنَّ عقد الدَّوْرَةِ الْأُولَى لِلْمَجْلِسِ الْأَعْلَى لِمَجْمَعِ التَّقْرِيبِ بَيْنَ الْمَذَاهِبِ  
الْإِسْلَامِيَّةِ هُوَ حَدَثٌ مُبَارَكٌ، وَإِنِّي أَعْتَبِرُهُ خُطْوَةً عَمَلِيَّةً بِاتِّجَاهِ تَحْقِيقِ وَحْدَةِ كَلِمَةِ  
الْمُسْلِمِينَ، وَأُبَارِكُ ذَلِكَ لِلْقَائِمِينَ بِأَمْرِ مَجْمَعِ التَّقْرِيبِ، وَجَمِيعِ الدَّاعَةِ وَالرَّاعِبِينَ بِتَحْقِيقِ  
«الْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْوَاحِدَةِ».

وَأَمِلُ أَنْ يَكُونَ تَزَامُنُ عَقْدِ هَذِهِ الدَّوْرَةِ مَعَ أُسْبُوعِ الْوَاحِدَةِ وَمِيلَادِ النَّبِيِّ  
الْكَرِيمِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) بَاعْثًا فِي الْجَمِيعِ رُوحَ السَّعْيِ وَالْإِخْلَاصِ لِحِفْظِ  
التَّرَاثِ الْقِيَمِ لِهَذَا الرَّجُلِ الْعَظِيمِ، وَالَّتِي نَحْنُ - وَكَذَلِكَ الْإِسْلَامُ - فِي هَذَا الْمَقْطَعِ التَّأْرِيخِيِّ  
بِحَاجَةٍ مَاسَّةٍ إِلَيْهَا، وَإِلَى التَّضْحِيَةِ، وَبَعْدَ النَّظَرِ، وَسَعَةِ الصَّدْرِ مِنْ قَبْلِ أَنْعَةِ الْمَذَاهِبِ  
الْإِسْلَامِيَّةِ أَكْثَرَ مِنْ أَيِّ زَمَانٍ آخَرَ.

(١) الْأَنْبِيَاءُ: ٩٢.

وإنَّ الفهم الصحيح لموقف المسلمين ودورهم في هذه الظروف لَيَفرض على جميع العلماء وقادة الفكر في العالم الإسلامي أن يعملوا كل ما في وسعهم في سبيل هذا الهدف الكبير، أي: «وحدة الأمة الإسلامية»، وأن يستفيدوا من جميع الإمكانيات الكبيرة المتوفرة لديهم لتحقيق هذا الهدف السامي.

وإنَّ الخطوة الأولى لتحقيق الأمة الإسلامية الواحدة هي: القيام بتقريب أفكار أتباع المذاهب الإسلامية، حيث يتحمل العلماء والقادة الدينيون والمفكرون في العالم الإسلامي المسؤولية الكاملة والخطيرة في هذا السبيل.

وفد كان هذا هو الهدف الأقصى لتأسيس «المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية» وبأمر من قائد الثورة الإسلامية الإمام الخامني «دامت بركاته». لقد شهد التاريخ الإسلامي وخاصة في هذا القرن جهوداً ومسااعي حثيثة وطيبة من أجل تحقيق الوحدة بين المسلمين، ولكن الأرضية الآن أصبحت مهيئة أفضل من السابق بسبب انتصار الثورة الإسلامية بقيادة الإمام الخميني «أعلى الله مقامه»، ولذا فإن قادة الأوساط الإسلامية مسؤولون أكثر من أي وقت مضى عن السعي لتحقيق هذا الهدف الكبير والمنقذ، لاسيما وقد فتحت الجمهورية الإسلامية - التي تعتبر قاعدة لكل المسلمين - ذراعيها لكل الراغبين في تحقيق هذه الأمنية من الذين يتمتعون باستعدادات وقابليات للقيام بخطوات عملية في هذا المجال. وسوف لن تتباطأ الجمهورية الإسلامية في بذل كل الجهود في هذا الإطار.

إنَّ أرضية العمل والسعي المشترك قد توفرت الآن لكافة المفكرين الإسلاميين في سبيل دراسة مسائل العالم الإسلامي المهمة، وإنَّ الدورة الأولى للمجلس الأعلى لمجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية يمكن أن تكون أساساً وبنیاناً محكماً لهذا العمل، والسعي المشترك وتوسيع الطريق لطرح الأفكار المشتركة بصورة مستمرة وبشكل أعمق.

إنَّ التوافق الفكري يمكن أن يأتي بنتائج مثمرة في كافة المجالات المختلفة



الثقافية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والأهم من ذلك إيجاد الحلول المشتركة للمعضلات الكثيرة التي يعاني منها الإنسان المعاصر. ونستطيع من خلال ذلك طرح الإسلام باعتباره رسالة بإمكانها سدّ جميع حاجات البشر وتأمين سعادته.

إنني على يقين بأن جهودكم المشتركة والمخلصة - أيها العلماء والمفكرون - كفيلة بإخراج هذه الأمنية الجميلة الى حيز الوجود والتطبيق، وبإزالة جميع الموانع والسدود من الطريق.

سلامنا الى الأرواح الطيبة للعلماء والمجاهدين العظام الماضين، الذين بذلوا جهوداً وحدوية مباركة مقرونة بالنيات الخالصة، وأتمنى لكم كل التوفيق.

أكبر الهاشمي الرفسنجاني

رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية



# الوحدة الإسلامية

## من منظر ظور حصارى

سَمَاجَةُ الْحُجَّةِ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ بِأَوْنِ الْحَكِيمِ  
رَبِّهِ الْمَلِكِ الْأَعْلَى  
لِلنَّجْمِ الْعَالَمِيِّ لِلنَّهْزِ بَيْنَ الْمَذَاهِبِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الْقِسْمُ الْأَوَّلُ

### أهمية الوحدة الإسلامية

لا شك أن الوحدة الإسلامية هي من أهم الموضوعات التي نواجهها في عصرنا الحاضر، والتي يجب أن نتناولها بالبحث والتحصيل وتحديد المعالم الأساسية لها، ليتضح الموقف تجاهها بشكل كامل، خصوصاً بعد وجود الكيان السياسي الإسلامي المتمثل بالجمهورية الإسلامية في إيران، ووجود النهوض الإسلامي الواسع الذي جعل المسلمين يتوجهون إلى وضع الحياة الاجتماعية لهم على أساس النظرية الإسلامية، والمصالح الحقيقية للمسلمين، الأمر الذي أدى بعد عقود من الزمن - تقريباً - إلى قيام دولتين إسلاميتين أخريين، وحدوث صراع واسع بين المسلمين والأنظمة الحاكمة في بلاد المسلمين التي لازالت تتمسك بمنهج الظلم والطغيان، والتبعية، والمصالح الأنانية الضيقة، وتحرص على البقاء في مستنقع الحضارة الغربية وتحمل جميع مشاكلها الاجتماعية والاقتصادية، بل القبول بالمظاهر الغربية، بعيداً عن العلم والتطور التكنولوجي، أو العزة والكرامة الإنسانية.

ويزداد الموضوع أهميةً عندما تنظر إلى الظروف العالمية وطبيعة الصراع القائم في عالمنا اليوم على المستوى الحضاري والاجتماعي والاقتصادي، بعد سقوط المعسكر الاشتراكي وانهاره وخروجه من محاور الصراعات الانسانية الأساسية، حيث يُلاحظ أنّ الاتجاهات الجديدة لرياح الحرب الباردة تُعطي لموضوع الوحدة الاسلامية أهميةً خاصّةً من هذه المرحلة من التطور الحضاري.

## اتجاه رياح الحرب الباردة :

لقد تحوّلت رياح الحرب الباردة بسقوط المعسكر الاشتراكي الى اتجاهين رئيسيين:

**الأول:** اتجاه الانكفاء على الذات، حيث نجد الحضارة الغربية بسبب انتهاء المواجهة ذات الوتيرة والمستويات العالية مع المعسكر الاشتراكي، وعدم وجود ذلك المستوى من المخاطر والمحفّزات للدفاع عن النفس التي كانت تجعل القوّامين على هذه الحضارة يفضّون الطرف - سابقاً - عن الاهتمام بمشاكلهم الداخلية الانسانية المعقّدة، ليولّوا الصراع والمواجهة والخطر العسكري والعفائدي والسياسي مع الأعداء الخارجيين القدر الأكبر من الاهتمامات.

كلّ هذا التطور سوف يؤدي إلى أن ينكفيء الغربيتون على أنفسهم في الاهتمامات الداخلية والصراعات والتنافس غير الشريف بينهم من أجل المصالح الذاتية الضيقة.

وهنا ترشّح التوقعات بعض المحاور الأساسية للصراعات الذاتية:

**١- الصراع الودي، الموهبي،** لا على المستوى العسكري ولا العلمي، حيث بلغ التنافس في هذين الميدانين الى القمة، ثمّ الطريق المسدود، بل على مستوى الحرب الاقتصادية، والمزيد من الترف والرفاه على حساب شعوبهم والشعوب الفقيرة.

وقد بدت في الأفق بعض المؤشرات في هذا المجال، سواء في حرب الخليج، إذ



حاول الأمريكيون فيها الاستيلاء على مصادر النفط والهيمنة على هذه المنطقة الغنية، من أجل أن يمسكوا بزمام المبادرة في هذا المجال الحيوي والطاقة المؤثرة في جميع اقتصاديات العالم.

وكذلك في قضية فرض الرسوم على الصادرات الزراعية الأوربية الى الولايات المتحدة الأمريكية، بعد أن رفض الأوربيون أن يلغوا الدعم الزراعي الذي يقدمونه للمنتوجات الزراعية في بلادهم للمحافظة على انخفاض الأسعار.

وكذلك في نتائج الانتخابات الأمريكية الأخيرة<sup>(١)</sup> التي كان العامل المؤثر فيها هو: الاهتمامات الداخلية الاقتصادية والاجتماعية بعد الاضطرابات الواسعة التي شهدتها بعض الولايات الأمريكية في العامين الماضيين، وتنامي خطر المخدرات، والأمراض الفتاكة التي هي وليدة التفسخ الأخلاقي، والغرق في الشهوات، والتحلل غير المحدود.

وفي مقابل ذلك: السعي الأوربي للوحدة الأوربية، ومعاهدة «ماستريخت»، والمشاكل الاقتصادية التي أحدثتها لبعض البلدان الأوربية؛ فضلاً عن المشاكل الاجتماعية والإنسانية الأخرى التي تواجهها أوربا وأمريكا في داخل شعوبها، أو في علاقاتها مع العالم الثالث.

**ب- الصراع الغربي الشرقي:** الذي يدور الآن بشكل واضح بين الولايات المتحدة الأمريكية واليابان، واختلال التوازن التجاري بينهما، وبروز بعض الدول الشرقية مثل كوريا الجنوبية وتايوان في هذه المعادلة، الى جانب المشكلات الحادة التي ولدها انهيار الاتحاد السوفيتي ويوغسلافيا لكلاً من هذين المحورين.

---

(١) انتخابات عام (١٩٩٢) م التي فاز بها «بيل كلينتون» مرشح الحزب الديمقراطي على منافسه رئيس الجمهورية «بوش» مرشح الحزب الجمهوري. بعد استمرار الاتجاه السياسي لصالح الحزب الجمهوري انتقي عشرة سنة هي فترة بداية النهوض الاسلامي وحتى الآن. مع أن «بوش» حقق انتصاراً كبيراً كما يدعي في حرب الخليج. والعامل في فوز المرشح الديمقراطي كما يقال هو: الاهتمام بالأوضاع الاقتصادية ومعالجتها.

واحتيال بروز العملاق الصيني الى ميدان الصراع، أو انهياره تبعاً للاتحاد السوفياتي. الذي سوف يولد على كلا الحالتين مشكلات عميقة وواسعة في داخل الحضارة الغربية، بعد أن أصبحت هذه الحضارة هي الرائدة والقذوة لكل هذه المساحات، مما سوف يسلط الضوء بشكل أفضل على طبيعة وحقيقة المشاكل التي تعاني منها هذه الحضارة.

**الثاني:** اتجاه الحرب الباردة لمواجهة النهوض الاسلامي بسبب تنامي الخوف من الصحوة الاسلامية.

إن الصراع بين الحضارة الغربية والحضارة الاسلامية ليس صراعاً جديداً، بل هو صراع امتد في عمق الزمن الى قرون، وكانت الحرب العالمية الأولى في أحد أبعادها المهمة هو تقسيم تركة الدولة الاسلامية الكبرى المتمثلة بالدولة العثمانية، والاستيلاء أو الهيمنة على ما تبقى من العالم الاسلامي.

وقد تحقق هذا الهدف للحضارة الغربية بعد الحرب العالمية الأولى. وبدأ العالم الاسلامي وكأنه قد استسلم عسكرياً وسياسياً للحضارة الغربية طيلة العقود الماضية منذ الحرب العالمية الأولى وإن بقيت بعض الزوايا والجيوب والمنعطفات تشهد شيئاً من المقاومة، خصوصاً في مجالي الفكر والثقافة. ولكن الواقع الذي كانت تعيشه البلدان الاسلامية والأمة الاسلامية - طيلة هذه الفترة - لم يكن واقعاً يتمثل فيه الصراع الشامل مع الحضارة الغربية، بل ولا حتى المقاومة الشاملة لها إذا أردنا أن ننظر إلى الساحة نظرة عامة وشمولية. نعم، كانت هناك أعمال مجيدة وبطولية قام بها بعض علماء الاسلام والمفكرين المسلمين في مختلف أنحاء العالم الاسلامي في الدفاع عن الاسلام، وكان لها دور عظيم بعد ذلك في استمرار المقاومة وإحياء روحها ومن ثم تصعيد المواجهة مع الحضارة الغربية.

وقد حدث تحول عظيم في الأوضاع السياسية والثقافية للعالم الاسلامي بعد قيام الثورة الاسلامية في إيران وتأسيس الحكم الاسلامي فيها، حيث انتشرت روح المقاومة والتصدي والنهضة في جميع أنحاء العالم الاسلامي، بل وفي صفوف المسلمين



## == دِرَاسَات ==

المغتربين، والذي كان يبدو للناظر - لأَوَّل وهلةٍ - أنهم تحوّلوا في جميع أبعاد حياتهم ووجودهم الى جانب الحضارة الغربية.

وهنا حاول القِيمون على الحضارة الغربية أن يعالجوا هذه الظاهرة بالطريقة التي عالجوا وواجهوا بها ظاهرة النهوض القومي والوطني وحركة التحرّر في العالم العربي والإسلامي، ومن دون الحاجة الى التحوّل الى الحرب الباردة في مواجهة عالمية شاملة. فكانت الحرب العدوانية على الجمهورية الإسلامية، والتدخل الأجنبي الواسع في منطقة الخليج، والحصار الاقتصادي والسياسي والتكنولوجي للجمهورية الإسلامية، ثم حرب الخليج ضدّ النظام العراقي لإخراجه من الكويت، والتواجد العسكري فيه. وكذلك ممارسة الضغوط المستمرة لانهاء المشكلة الفلسطينية لصالح الهيمنة الصهيونية، وإثارة المخاوف والشكوك ضدّ الجمهورية الإسلامية ونواياها المستقبلية وعمليات القمع الواسعة للنهوض الإسلامي تحت شعار محاربة الإرهاب والتطرّف الدينيّ والتخلّف الحضاريّ. ولحياء التحالفات الجانبية بعيداً عن الأطر العامة للجامعة العربية، أو منظمة المؤتمر الإسلامي، أو حركة عدم الانحياز، بل وحتى أبعد من ذلك من محاولة تسخير الأمم المتحدة ومؤسساتها خصوصاً في مجال حقوق الانسان لتحريض بعض الأنظمة في العالم الإسلامي للقيام بالمزيد من الانتهاك لحقوق الانسان ضد شعوبها تحت هذه الشعارات.

وببدو حتّى الآن أنّ هذه المحاولة باءت بالفشل، وبدأ الصراع يأخذ أبعاداً جديدةً في المواجهة مع الحضارة الغربية يمكن أن تؤشّر فيها على عدّة نقاط ذات تأثير كبير في هذا الصراع:

١ - ارتفاع درجة حساسية الأمة تجاه محاولات الحضارة الغربية في الانتقاص من الاسلام والعقيدة الإسلامية، وازدياد الشعور بالمظلومية من قبل الحضارة الغربية من ناحية، والاعتزاز بالكرامة الإسلامية وقيمتها ومثلها من ناحية أخرى. وقد تكشف هذا الأمر في قضية المرتد سلمان رشدي والتي تبدو في البداية أنها قضية عادية، ولكنّ الغربيين في توجيههم للصراع حولها الى قضية ذات أبعاد عالمية كشفت في تفاعلاتها

## دراسيات

عن عمق جذور الصراع الحضاري الغربي الاسلامي. فالغربيون يسمحون لأنفسهم أن يحولوا قضية الطائرة التي أسقطت في واسكتلنده، الى قضية عالمية ويطالبون بمحاكمة المتهمين بارتكاب الجريمة، وهي جريمة في حق جماعة من الركاب المدنيين العاديين، ولكنهم لا يسمحون بمحاكمة شخص ارتكب جريمة بحق الاسلام والأمة الاسلامية جمعا، ولا يسمحون بإصدار الحكم الذي تقره الشريعة الاسلامية وجميع الأديان السماوية.

ولكن المهم في هذه القضية ليس هذا الجانب، بل في ما تكشف عنه من مدى ارتباط المسلمين بالاسلام والثقافة الاسلامية، واستعدادهم لتوحيد موقفهم في الصراعات ذات البعد المركزي<sup>(١)</sup>. وكذلك في بُعد الاجماع الاسلامي في هذه القضية على مستوى الأمة، وحتى دول العالم الاسلامي حيث لم يجرأ أي واحد من حكام المسلمين أن يقف موقف المخالف لها.

وفي جانب آخر مهم هو موقف المسلمين المغتربين، وحتى المولودين في الغرب منهم، والذي كان في قوته لا يقل عن موقف مسلمي العالم الاسلامي إن لم يكن أشد وضوحاً.

٢ - التراجع الحضاري والسياسي للحضارة الغربية وأطروحاتها وأتباعها في العالم الاسلامي أمام التطورات السياسية في تيار النهوض الاسلامي الذي لا نحتاج الى الحديث الواسع فيه، وخصوصاً ما حدث في جمهورية «السودان الاسلامية» أو في «جمهورية أفغانستان»، حيث تمكن التيار الاسلامي من خلال صراع طويل وفي أبعاد متعددة أن يكسب الجولة، ويقيم الحكومة الاسلامية تحت سمع وبصر الحضارة الغربية والأنظمة التابعة لها بما تملك من إمكانيات وقدرات مادية وبشرية. وكذلك الصورة الرائعة والمروعة التي حصلت في الجزائر من إدلاء الأمة برأيها - وفي مباراة مفتوحة

---

(١) لأن هذه القضية كانت تمس واحدة من أهم وأكبر القضايا الاسلامية وأن يجمع المسلمون على الالتزام بها، وهي قضية النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم).



وعلى الطريقة الغربية في الاختيار - الى جانب الحكم الاسلامي والنهضة الاسلامية.

٣ - ازدياد الشعور لدى أتباع الحضارة الغربية ومنظرها بالعجز واليأس بالرغم من سعة دائرة التآمر والتوظيف للإمكانات والقدرات، حيث يعبر عن ذلك طبيعة رد الفعل الغربي بشكل مباشر، أو عن طريق (الاتباع) من خلال تصعيد وتيرة القمع في العالم الاسلامي في عصر النظام الجديد الذي ينادي بالدفاع عن حقوق الإنسان، ويرفع شعار تهدة مناطق التوتر والاضطراب وحل المشكلات المستعصية الاقليمية، والخروج من مخلفات الحرب الباردة الى الأوضاع السلمية والأمن السياسي والاجتماعي.

إن ما حصل في بلدان مثل أفغانستان، وفلسطين، والعراق، والجزائر، ومصر، وتونس، وغيرها من محاولة للقضاء على النهوض الاسلامي وعدم التمكن من ذلك حتى الآن بالرغم من استخدام جميع الوسائل الممكنة والمتيسرة حتى الأسلحة الكيماوية وحرب الإبادة. تم محاولة إلصاق التهم بالعوامل الخارجية، كإيران والسودان، أو التخطيط العنوائي في نسبة الإرهاب والتطرف لكل النهوض الاسلامي. كل ذلك يدل بوضوح على حقيقة هذا الشعور بالعجز والإحساس بالفشل للأطروحة الغربية وأنظمتها الهزيلة.

٤ - تطوّر الخطاب السياسي الاسلامي بشكل واضح من خلال أطروحة الثورة الاسلامية في إيران إلى خطاب إسلامي أصيل يهتم بالكرامة الإنسانية كما يهتم بكرامة الله والرسول والدين، ويهتم بالحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للإنسان كما يهتم بالشعائر والآداب الاسلامية، ويهتم بالعلم والفضيلة ومعالجة المشاكل الإنسانية، كما يهتم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إن هذا التطوّر للخطاب السياسي والتأكيد على البعد الحضاري الأصيل في الإسلام هو الذي جعل هذا النهوض الاسلامي صامداً أمام عمليات القمع والاستئصال، بل ومتعالياً عليها. وإن تخلي الدولة العثمانية عن هذه المهوم الحقيقية للإنسان هو الذي جعلها تتراجع وتتداعى - بعد ذلك - أمام الضربات التي واجهتها



من قبل الحضارة الغربية.

إن شعور الأنظمة في العالم العربي والإسلامي بالعجز أمام حلّ مشكلاتها الداخلية - الاجتماعية والسياسية - وبالتالي عدم قدرتها على مواجهة النهوض الإسلامي هو الذي أعطى هذا المؤثر الجديد للصراع، حيث بدأ القوامون على الحضارة الغربية يشعرون بالخوف من نتائج هذه المواجهة الجديدة، ويدركون الأخطار التي تهدد مفاهيمهم ومصالحهم في المنطقة، بحيث يجعلهم يُصعّدون من حدّة القمع والاضطهاد والعدوان، وعمليات التضليل، ويؤشّرون على محاور وخلفيات هذا الصراع الإسلامي الغربي.

إن هذه الأحداث ترسّح النهضة الإسلامية أن تكون المحور الحضاري الجديد في الصراع مع الحضارة الغربية، وبأساليب وإمكانات جديدة قد لا تخطر على بال المحلّلين والدارسين الغربيين.

## مستلزمات الموقف الإسلامي في الصراع:

ولكنّ السؤال المطروح على المسلمين في هذا المجال هو: أين تكمن المستلزمات الحضارية والمادية للوقوف في مواجهة هذا الصراع؟ ويمكن تقديم صورة عامّة عن الجواب من خلال ملاحظة الأبعاد الثلاثة الآتية التي تشكّل بمجموعها هذه المستلزمات الأساسية في تشخيص الموقف لهذه المواجهة من وجهة نظر إسلامية.

## أ- مواجهة التحديات المعاصرة:

**الأول:** مواجهة التحديات الحضارية والسياسية والاجتماعية التي أفرزتها ظروف العصر الحديث وتطوّراته في جوانبها الانسانية والمدنية والعلمية، ومنها بالذات

إفرازات الحضارة الغربية والهيمنة العالمية، خصوصاً بعد تراجع الحضارة الغربية وانهيار المعسكر الاشتراكي، حيث يمكن أن نشير إلى بعض هذه التحديات والقضايا:

**الأول:** قضية التوفيق بين متطلبات الحرية الإنسانية على المستوى الفردي أو الاجتماعي، والاستقلال والإرادة في القرار السياسي، والتحرر من الهيمنة أو التبعية الأجنبية في الاقتصاد والثقافة والعلوم من ناحية، ومتطلبات العدالة الاجتماعية والرفاه الاقتصادي والتعايش السلمي من ناحية أخرى.

فإن هذه الأمور وإن كانت قد تبدو متجانسة في النظرة الأولى لها، ولكن التوفيق بين متطلباتها وضمان تحقيقها عملياً وواقعياً في الحياة الإنسانية المعاصرة والمتداخلة يحتاج إلى جهد حضاري وسياسي وتضحياتي استثنائي، وإلى روح معنوية عالية، خصوصاً وأن الحضارة الغربية لازالت تزداد جفافاً وتصحراً في معالجاتها للمسكلات الإنسانية، بسبب فقدانها للعنصر الروحي والعلاقة بعالم الغيب، والارتباط بالله تعالى، الأمر الذي لا يمكن معالجته إلا من خلال الرسالة الإسلامية التي تمثل بتكاملها الحل الصحيح لهذه المشكلات.

فقد كان أحد الأسباب الرئيسية لسقوط الشيوعية التي نادت بالعدالة الاجتماعية هو معاداتها للفطرة الإنسانية، وخصوصاً الاتجاه الفطري للإيمان بالله. وكان أحد أسباب ظهور الرأسمالية التي نادت بالحرية هو الفراغ الذي كانت تعيشه المسيحية في معالجاتها للتطور العلمي والاجتماعي. لا يمكن معالجة هذه التناقضات إلا من خلال رسالة الدين الذي يعالج المشكلات الإنسانية كالحرية والعدالة الاجتماعية والمسألة الروحية- إلى جانب العلاقة بعالم الغيب، وهذا هو خصوصية الرسالة الإسلامية.

ومن هنا يبدو التحدي الجديد في معالجة مشكلة العدالة الاجتماعية، لأن المجتمع الإنساني بعد سقوط أسطورة الاشتراكية العلمية (الشيوعية)، كأطروحة لتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة، والقضاء على مظاهر التمييز بين طبقات المجتمع، وإلغاء معالم الظلم والاستئثار والاستغلال الذي مارسه الرأسمالية الديمقراطية تحت



شعار الحريات العامة والفردية، وتحقيق التطور من خلال استنفار وتوظيف الدوافع الذاتية والمصالح الخاصة. بعد كل هذا تبرز الآن أخطار عظيمة في طغيان الظلم والاستغلال وبأشكال جديدة، وليس على حساب مجموعات وشرائع اجتماعية فحسب، بل على حساب شعوب وأمم بشرية بكاملها، ومن خلال النظام العالمي الجديد الذي أصبحت أمريكا وحلفاؤها فيه هي القوة الوحيدة التي تحاول الهيمنة على العالم.

**الثانية:** قضية الصراع بين الاستكبار والاستضعاف، حيث لا بد للحالة الإسلامية أن تتحول من حالة الدفاع وامتصاص الهجمات المتوالية التي تسنها قوى الاستكبار العالمي ضدها، باعتبار أن الحالة الإسلامية كانت تعيش ضمن دائرة ومساحة الاستضعاف العالمي... لا بد لها من التحول الى حالة المبادرة وتقديم الأطروحات المناسبة لحل مشكلات الانسان، أو الوقوف على الأقل في المواجهة مع الاستكبار دفاعاً عن كل مستضعفي العالم الذين سوف يقعون - بطبيعة الحال - لقمة سائغة هينة في يد الاستكبار العالمي المنفرد؛ إذ لا يوجد من يدافع عن حالة الاستضعاف غير الأمة الإسلامية، والحالة الإسلامية.

**الثالثة:** قضية النظام العالمي الجديد الذي أصبح حقيقة قائمة من خلال التطور العلمي والمدني والعلاقات الانسانية الجديدة، وبالتالي فلا بد من بناء هذا النظام وتطويره باتجاه التكامل الانساني وخدمة المسيرة المتطورة للبشرية. إن وجود نظام إنساني واحدم للبشرية جمعاء هدف مقدس، وأمل كبير تعيشه البشرية منذ العصور الأولى للتأريخ، وقد بشرت به الرسالات الإلهية، ولذا فمن الضروري أن يتم التحرك بهذا الاتجاه، ولكن بشكل تكاملي يحقق أهداف البشرية في تكاملها، من خلال ارتباطها بالله سبحانه وتعالى، والتزامها بعهودها ومواثيقها، وتجسيدها لفطرتها الأصلية، وحبها للخير والعدل والصلاح والرفق والتقدم والاستقرار والأمن، والعلاقات الانسانية التي تسودها المحبة والود.

وعلى أساس هذا التطور نجد الحاجة الملحة الى أن يقوم علماء الاسلام المفكرون

وقادة الحركات الاسلامية وغيرهم من حوارى هذه الأمة بحملة تعبوية واسعة على المستوى السياسى والاعلامى والثقافى لطرح نظام عالمى جديد متكامل، يقوم على أساس العقيدة الالهية ومبادئ الاسلام الحنيف، المستنبطة من القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، يخاطب البشرية جمعاء ويحل مشكلاتها ويملا فراغها وخواءها، ويطلب منها الإيمان به والالتزام بأسسه وقوانينه. ولا بد أن تبذل الجهود الخيرة والتضحيات الكبيرة من أجل إيصال هذا (البلاغ) وهذه (الدعوة العالمية) للبشرية كلها.

وعندما نتحدث عن هذه الجهود والتضحيات والدعوة والبلاغ لابد أن نضع أمام أعيننا مسيرة الأنبياء والرسل والأحبار والعلماء والصدّيقين في التاريخ الإلهي، وخصوصاً سيرة سيد الأنبياء صلوات الله وسلامه عليه، والتي تحدت عنها القرآن الكريم كثيراً؛ فإن مثل هذه المسؤولية الكبيرة لا يمكن أن تتحقق أهدافها إلا من خلال هذه الجهود والتضحيات.

إن هذه القضية تمثل قضية من أهمّ التحديات المعاصرة التي يواجهها الإنسان المسلم، وتواجهها الحالة الاسلامية وتكتسب أولوية في مجمل الحالة الاسلامية.

### معالجة التحديات:

وبعد هذا الاستعراض للتحديات يبرز أمامنا هذا السؤال: كيف نعالج هذه التحديات الحضارية؟

ويأتي الجواب عن ذلك من خلال قضية (الوحدة الاسلامية) التي وضع أساسها القرآن الكريم، وعالجها أهل البيت - عليهم السلام - من خلال نظرية سوف نشير إلى معالمها في بحثٍ قادم.

ولكن بصورة إجمالية نجد أن هذه المعالجة تأخذ بُعدين رئيسين:  
البعد النظرى، والبعد العملي.



وقد أشرت إلى البُعد العمليّ في الأسطر الماضية من خلال الاقتداء والتأسي بمسيرة الأنبياء والربّانيين والصالحين.

وأما البُعد النظريّ، فيمكن أن نجد معالمة في الحرّية الفكرية والسياسية التي تبنّتها نظريّة أهل البيت في الوحدة الإسلامية، حيث يمكن على المستوى الفكريّ العودة الى دراسة المصادر والمنابع الإسلامية، والتعرّف على عناصر القوّة فيها، واستنطاق هذه المصادر للجواب عن المشكلات الأساسيّة ضمن القوانين والضوابط الشرعية، وفتح باب الاجتهاد الصحيح ونفض غبار الماضي عن النصوص الإسلامية.

وكذلك فسخ مجال الممارسة السياسية الحرّة المقتنّة والمشروعة على المستوى الاجتماعيّ، والاتّصاف بسعة الصدر في فهم واحترام آراء العلماء من جميع المذاهب الإسلامية ونظريّاتهم ودراساتها بشكل موضوعيّ... فإنّ كلّ ذلك أمور ضروريّة في مواجهة هذه التحديات الحضاريّة.

### ب: تطوير المضمون المعنويّ للحالة الإسلامية:

لا شكّ أنّ المضمون المعنويّ العقليّ والعاطفيّ الذي تملكه الحالة الإسلامية يمثّل أعظم طاقة وأكبر قوّة تمتاز بها الحالة الإسلامية في موقفها العامّ تجاه هذا الصراع الحضاريّ، لأنّ الإيمان بالله تعالى وبالرسالة واليوم الآخر، والمضمون الأخلاقيّ والتشريعيّ، ومتاعر الحبّ والولاء لله تعالى، والعداء للشيطان وكلّ معالم الشرّ، والخوف من العذاب، والأمل في الفوز بالجنة، والأهداف السامية النبيلة المتمثّلة بالرضوان الأكبر... هو القوّة الحقيقيّة التي تنزل عليها الملائكة ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

## == دَرَسَات ==

وبذلك يصبح هذا المضمون المعنوي والروحي أهم بُعد في مستلزمات الموقف في هذه المواجهة، ومن هنا يكون تطوير هذا المضمون وتصعيده والارتفاع به أهم قضية في هذا المجال.

ولا شك أن تعميق حالة الإيمان بالله تعالى والشّد الروحي والعاطفي للإنسان المؤمن بالله وبالرسالة والرسول واليوم الآخر تأتي في مقدمة أبعاد هذا التطوير. وهذا الأمر يحتاج الى منهج للعقيدة، وللتركية والتربية النفسية والروحية، وهذا المنهج التربوي للتركية نجد معالمه في نظرية أهل البيت في التركية، وهو جانب مهم في معالجتنا لقضية الوحدة الإسلامية.

### التمييز بين العقل والعاطفة :

ولكن الشيء الذي قد نغفل عنه في فهمنا لهذا المضمون الروحي هو قضية العقل والعلم والتمييز بينها وبين العاطفة والشعور. إننا بلا شك بحاجة إلى العاطفة والمشاعر الجياشة المتسمة بالحب والولاء لله تعالى ولرسوله وللمؤمنين، وهذه العاطفة تعتبر الطاقة الحركية الدافعة والشعلة السرمديّة التي لا تنضب. ولكن المواجهة الإسلامية بحاجة في نفس الوقت أيضاً الى منهج عقلي وعلمي في التخاطب والعمل والمواجهة، كما هي بحاجة الى العواطف والمشاعر، بل أن هذه العواطف والمشاعر اذا أريد لها الاستمرار والبقاء والثبات فلا بد أن تقوم على أساس عقلي وعلمي. وبالتالي فلا بد من تصعيدها من الحالة العاطفية والشعورية الى المستوى العقلي والعلمي.

وهذا الأمر - بالإضافة الى أن النظرية الإسلامية تؤكد وتدعمه، حيث دعا القرآن الى التدبّر والتعقل والعمل بمنهج العلم والحجة - تفرضه طبيعة التطور التاريخي لمسيرة البشرية التي بدأت تتحول الى هذا المنهج، ولا بد لها أن تستقر عليه في المستقبل. وهذا ما يفسّر لنا ظاهرة اتّصاف الرسالة الإسلامية بالرسالة الخاتمة؛



لأنّ البشرية وصلت في تطوّرها الانسانيّ الى مستوى الاعتماد على العقل والعلم من ناحية، والرسالة الإسلامية هي رسالة العقل والعلم، والمنهج الذي يمكن للإنسان أن يفهمه في كلّ أدواره المستقبلية من ناحية أخرى. إذن فهناك حاجة الى المناهج العلمية والعقلية في التعبير عن مواقفنا، ولا بدّ من الصعود بالحالة الإسلامية من حالةٍ بمجرد ردّ الفعل والانفعال تجاه العهود الطويلة لاضطهاد الاسلام والمسلمين، والعدوان على القيم الإسلامية، ونهب ثروات الإنسان المسلم واستغلال الإنسان في العالم الإسلامي.. إلى غير ذلك من أسباب الظلم والظيم الذي تنير في الإنسان مساعِر الحقد والمقت والثورة والرفض والتحدّي.

بل لا بدّ من تحويل الحالة الإسلامية الى حالة الفعل الذي يتسم بالبات والتطوّر، وضمن الصيغ العلميّة والعقلية في التحليل والتخطيط والبرمجة، ووضع الحلول لتسمل كلّ مجالات الحياة المهمة ونقاط التماس الحارة وقضايا الصراع والاضطراب الاجتماعيّ، والتي يمكن أن نسير الى بعضها في النقاط التالية:

(١) الرؤية والبرنامج الاقتصاديّ الواضح الذي يكون قادراً على توظيف ثروات الأمة واستثمارها وتعبئة طاقاتها الواسعة والكبيرة، وحلّ مشاكلها الاجتماعية والفردية، وتحقيق الرفاه المعيشيّ، والاستقلال الاقتصاديّ، والتوازن التجاريّ، والوفرة في الإنتاج، والعدالة في التوزيع، والتكافل الاجتماعيّ، وحفظ القدرة على المواجهة الحضارية.

(٢) الخطة والبرنامج الاجتماعيّ الذي يكون قادراً على معالجة قضايا الشباب، والمرأة، والأسرة بشكلٍ خاصّ، وتأثيرات التطوّر العلميّ والمدنيّ على الأوساط الاجتماعية، والاستفادة من هذه الطاقات الهائلة في خدمة التنمية، والابتعاد بها عن مساقط الانحراف والتبعية والشهوات، وتحقيق حالة الانسجام بين تطلّعاتها وأحاسيسها والصيغ الإنسانية والشرعية والمثل والقيم الإلهية.

(٣) البرامج الثقافية والروحية التي تكون قادرةً على مواجهة تطوّرات الفكر الانسانيّ وتطلّعاته نحو الغيب والمجهول، من خلال التقدّم العلميّ وفرص الدراسات

العلمية المعتمدة والامكانيات الهائلة في المعلومات والاحصاءات والوسائل، وبالتالي التيارات الثقافية الأخرى التي تعتمد بشكل أساسي على عناصر الشيطان والهوى، وإثارة الغرائز والشهوات، وسيطرة الملذات والمنفعة الشخصية.

إن تقديم مثل هذه الرؤية العلمية - والتي تعتمد على مخاطبة العقل الانساني وتربية إرادته والجانب الروحي والمعنوي فيه - هو المنهج النظري السليم الذي لا بد للحالة الإسلامية أن تقدمه للمجتمع الانساني في هذه المواجهة.

### ج: الوحدة الإسلامية:

نعبر الوحدة الإسلامية من أهم مستلزمات الوقوف في وجه هذا الصراع الحضاري التي يجب على المسلمين جميعاً والحركة الإسلامية بشكل خاص الاهتمام بها، وتوفير ظروفها وتبيين مناهجها وأساليبها والعمل على تحقيقها، بل يمكن أن نقول، إنها الأرضية والقاعدة التي يمكن أن تقوم عليها جميع المستلزمات الأخرى.

ولا شك أن الرغبة الأكيدة في نفوس المسلمين، والأمل الكبير الذي يعيشه أبناء الأمة الإسلامية لتحقيق الوحدة، بشكل أفضل أرضية يمكن أن يقام عليه بناء الوحدة الإسلامية، حيث تتطلع الأمة بإيجابية لإقامة هذا البناء.

كما أن أعداء الإسلام والأمة الإسلامية يعملون باستمرار من أجل التركيز على نقاط الخلاف وإبراز معالم التناقض والفرقة بين أبناء الأمة، بل يضعون العدسات المكبرة في كثير من الأحيان، ويطلقون الأصوات المنكرة، ويملاؤن الدنيا ضجيجاً من أجل تأكيد ذلك.

كل هذا يؤكد حقيقة لا بد من الاهتمام بها في مسألة الوحدة، وهي تحويلها من حالة الشعور والعواطف والمشاعر المحبوبة الى عمل هادف له مبرراته ومجالاته الواضحة، لأن الوحدة الإسلامية ليست مجرد رغبة أكيدة وأمل كبير فحسب، بل هي عمل واجب من الناحية الشرعية والإسلامية، وفي نفس الوقت ضرورة من ضرورات



الحياة الإسلامية، وشرط من شروط القدرة على المواجهة في الصراع الحضاري.

## آ- مبررات الوحدة الإسلامية :

وعندما نطرح موضوع مبررات الوحدة الإسلامية يمكن أن نشير إلى نقاط ثلاث:

**الأول:** أن الوحدة الإسلامية توفر القدرة الحقيقية التي يمكن أن يستند اليها المسلمون في صراعهم الحضاري بعد الله سبحانه. فإن الأمة الإسلامية وإن كانت تمتلك طاقات بشرية كبيرة، وإمكانات مادية هائلة، ومواقع استراتيجية هامة، وروح معنوية عالية، وحضارة ونظرية عقائدية وفكرية متكاملة في نظرتها الى الحياة... ولكن بدون هذه الوحدة بين أطرافها وأشلائها سوف تتحول - كما هي الآن - الى مجرد فريسة للأعداء الذين يملكون كل هذه الامكانيات المادية والسيطانية الكبيرة والهائلة. ويمدهم رصيد من الهوى والرغبات والشهوات وحب الجاه والسلطان القائم في نفوس الضعفاء المضللين الشرسين من أبناء الأمة نفسها. أو تتحول الأمة إلى إفراغ طاقاتها في الصراعات الداخلية والجانبية بعيداً عن الأهداف الحقيقية لها.

**الثانية:** أن الوحدة الإسلامية يمكنها أن توفر فرصاً كبيرة وواسعة للبحث والتقضي والاجتهاد والاستنباط للنظرية الإسلامية بما يخدم مواجهة التحديات الفكرية والنظرية، ومعالجة المشكلات الانسانية التي خلقتها الحضارة المادية والتطور العلمي والمدني. فإن مثل هذا التطور في الأبحاث والدراسات والفهم لأنها يمكن أن يحصل في ظل الاستقرار والتفاهم وحرية الرأي واحترامه، وتكامل الجهود بعضها الى جانب البعض الآخر.

**الثالثة:** أن الوحدة الإسلامية يمكنها - أيضاً - أن توفر فرص التطور والنمو في العالم الإسلامي على المستويين المادي - بجميع أبعاده - والمعنوي. وبذلك يمكن

لنظرية الإسلامية أن تثبت من خلال تحقيق النموذج الاجتماعي الإسلامي القدوة والمتطور، القادر على حلّ المشكلات الاجتماعية، فإن التكامل الاقتصادي والسياسي والثقافي والروحي والاجتماعي بين أطراف الأمة الإسلامية وإمكاناتها المتوزعة سوف يحقق ذلك الى حد بعيد.

وبذلك يمكن للوحدة الإسلامية أن تساهم في خدمة الإنسانية والتطور الحضاري للبشرية جمعاء في نفس الوقت الذي تحقق فيه أهدافها على مستوى الأمة الإسلامية.

### ب: مجالات الوحدة الإسلامية:

ومن أجل إكمال الصورة في الوحدة الإسلامية لابد أن نبيّن منذ البداية، أنّ المقصود من الوحدة الإسلامية ليس هو تحويل جميع النظريات العقائدية والاجتهادات الفقهية والآراء السياسية للمسلمين الى نظرية واجتهادٍ ورأيٍ واحد. وإنّما المقصود من ذلك هو، معالجة مجمل القضايا الأساسية التي تهمّ المسلمين بموقفٍ واحدٍ منسجم يحقق هذه الوحدة بينهم، وبالتالي يوضّح على أرض الواقع مبرراتها السابقة. ويمكن تلخيص هذه القضايا في المجالات التالية:

**الأول:** النظرية الكلية العامة لدور الدين في الحياة الإنسانية، وأنّه هل هو مجرد علاقةٍ روحيةٍ والتزاماتٍ قلبيةٍ بين الإنسان وربه، وممارساتٍ عباديةٍ وسلوكٍ أخلاقيٍ يمارسه الإنسان؟ أو أنّ دور الدين أوسع من ذلك وأشمل، بحيث يعالج الحياة السياسية للإنسان بأبعادها الاجتماعية والاقتصادية والإدارية والعلاقات الإنسانية.. وكذلك دور الشريعة الإسلامية في تنظيم هذه الحياة.

وعندما نتحدّث عن النظرة الكلية لا نقصد بطبيعة الحال المواقف السياسية التفصيلية التي تتخذها هذه الجماعة أو تلك، فإنّ ذلك يدخل في مجال الاجتهادات المتنوعة



ولا شك أن هناك شبه اتفاق عام بين العلماء والمفكرين المسلمين حول هذه النظرة الكلية، بالرغم من الإثارات ذات الطابع السياسي الذي تصطنعه الاتجاهات السياسية للدول المعادية، أو الأشخاص الذين يقعون تحت تأثيرها السياسي.

**الثاني:** الموقف العام تجاه الحقوق الانسانية العامة في الفكر والرأي والعمل السياسي، والممارسة العبادية للمسلمين، والحقوق المدنية لأتباع المذاهب الاسلامية في العالم الاسلامي، بحيث لا يجوز حرمان أتباع هذا المذهب أو ذاك من هذه الحقوق العامة والتي يشتركون فيها مع بقية المواطنين المسلمين لمجرد انتمائهم الى هذا المذهب أو ذلك. وأن لا يتحول عامل الانتماء المذهبي الى امتياز أو نقطة أو عيب أو ضعف لصالح الأشخاص أو ضدهم.

**الثالث:** النظرة الكلية تجاه أعداء الاسلام الأساسيين، سواء على المستوى العقائدي مثل حركة الاتحاد والتحلل من الالتزامات الأخلاقية الفطرية.

أو على المستوى السياسي، كحركة الكفر العالمي المتمثلة بقوى الهيمنة والتسلط والاستغلال القائمة على أساس المصالح والمنافع المادية، بعيداً عن جميع القيم والمثل الانسانية والمصالح والمنافع المتبادلة.

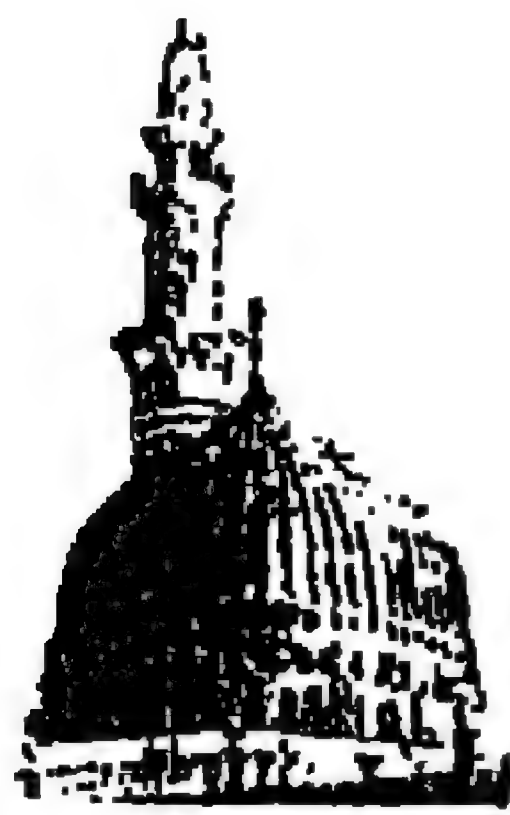
وكذلك قوى الصهيونية العالمية والصليبية الطائفية الحاكمة التي تعمل ليل نهار في سبيل الكيد للمسلمين، أو نهب المزيد من أراضيهم وثرواتهم انطلاقاً من الأحقاد التاريخية.

إن هذه القوى الشيطانية بما تملك من وسائل مادية للتضليل والاغراء والامكانيات السياسية والعسكرية والعلمية لممارسة مختلف الضغوط النفسية تمثل العدو الالد للمسلمين الذي يجب الحذر منه، وبالتالي لا بد من تسيخه ومواجهة أساليبه وأضاليه النفاقية.

**الرابع:** الخلافات المذهبية التي لا بد من توحيد النظرة الكلية والمنهج الذي يتم على أساسه التعامل معها؛ فإنه لا معنى لافتراض الوحدة في هذا المجال على أساس توحيد المذاهب الاسلامية في مذهب واحد مشترك، فان هذا المنهج في الوحدة

غير واقعي، بل هو غير منطقي، وإنّما لابدّ من وضع المنهج على أساس احترام آراء الآخرين من أصحاب المذاهب وممارساتهم العبادية والشخصية أولاً، وتوحيد مناهج البحث وأساليب النقاش والنقد بعيداً عن النوايا والظنون والشبهات ثانياً. وسوف نطرح في آخر هذا البحث المنهج الذي نراه صحيحاً وقادراً على معالجة موضوع الوحدة في هذا المجال.

**الخامس:** توحيد النظرة الكلية الى صيغة الحكم الاسلامي ودوره في الحياة السياسية والانسانية، بحيث لا يكون هناك تناقض في الصيغ المطروحة للحكم، كما هو الحال في معالجة هذا الجانب في العالم الديمقراطي، فإنه بالرغم من وجود صيغ متعدّدة في بلدان العالم الديمقراطي ولكنها متّفقة في أساسيات ومقومات النظرة الكلية للحكم تشترك فيها كلّ هذه الصيغ، ويتفق عليها الديمقراطيون. والنظرية الاسلامية من خلال ترانها الشرعي ونجارتها الطويلة قادرة على استيعاب الصيغ المتعدّدة منها. ولا شك أن الأمة الاسلامية في مجال توحيد الموقف السياسي تحتاج الى قيادة واحدة مركزية يمكن أن تبرز من خلال حركة الواقع العملي عندما تتوفّر ظروف هذه الوحدة وتتحقّق مستلزماتها.





# الفرق بين الحق والحكم

## في الفقه الأمامي<sup>(١)</sup>

سماحة الأستاذ محمد واعظ زادة الخراساني  
الأمين العام للجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

حينما وصلتني الدعوة من «ندوة الحقوق في الاسلام» خطر لي أن أتحدث فيها بحديث عن إحدى المسائل الفقهية المهمة التي شغلت بال الباحثين عندنا في المحورات العلمية كثيراً، مصطحباً معي الإخوة الحضور في الندوة الى إحدى حلقات الدرس في المرحلة النهائية المعبر عنها بـ (البحث الخارج) في قبال ما يُدرس في الكتاب، وهي نظير المحاضرات الجامعية، وهذه الحلقات لا تحدّد بوقتٍ معيّن للخوض في مسألة أصولية أو فقهية، بل ربّما يستغرق البحث فيها أياماً أو أسابيع، حيث يتطرق الأستاذ الى المسألة سائراً أعماقها، سارداً الأقوال والوجوه المحتملة فيها، ثمّ يتعرّض للنقض والدحض والردّ أو القبول، ويشاركه الطلبة المحدثون حوله بالامعان في أجواء البحث ليختاروا لأنفسهم أحد تلك الوجوه والأقوال، أو يرفضوها جميعاً بما يعنّ لهم رأي، مستحدث.

---

(١) بحث طرحه في ندوة (الحقوق في الاسلام) المنعقدة في الأردن.

ولا يكفي الطلبة بالحضور في حلقة الدرس فحسب، بل ربّما يُقبلون على ما يقرّره أحد نظراتهم المتفوّقين، ويستتّى هذا (تقريراً) ومن يمارسه (مقرّراً)، وهو نظير (المعيد) في سالف الأزمان، وهو الذي كان يكرّر الدرس للطلبة.

ويقوم هؤلاء الطلبة بطرح البحث ومذاكرته بينهم على شكل مجاميع صغيرة تتكوّن من طالبين أو ثلاثة بعد الفراغ من الدرس، ثمّ يدوّنونهم وربّما يطبعونه تحت عنوان (تقاريرات درس الأستاذ) وتعرضونه على الأستاذ فيوقع في أوّله بخطّه إقراراً واعترافاً بمرتبة علم التلميذ، أو بلوغه درجة (الاجتهاد) المطلق أو دونه، وهو بمثابة شهادة من الأستاذ للتلميذ.

والمسألة التي وقع اختياري عليها هي: (الفرق بين الحقّ والحكم)، وهذا ليس ببعيد عن موضوع الندوة. وقبل الخوض فيها نمثّد لها مقدّمةً نبين فيها سرّ اختلاف الفقهاء اختلافاً فاحشاً في تعريف العقود وما يرجع اليها مثل الملك والمال.

## المقدمة

إنّ المفاهيم التي نحكي عنها الألفاظ على أربعة أقسام:

**الأول:** الحقائق الخارجيّة التي لا دخل لاعتبار الإنسان فيها وتصويرها في الذهن. وهي بحسب النظر البرهانيّ عند الفلاسفة قسماً: جوهر وعرض، ويعبرون عن أقسامها بالمقولات العشر.

**الثاني:** المفاهيم الذهنيّة: أيّ ما يتصوّره الذهن عن تلك الأمور الخارجيّة والتي يعبر عنها بالوجود الذهنيّ، إذ أنّه موجود في صقع الذهن انعكاساً عما هو خارج الذهن.

**الثالث:** المفاهيم التي لا وجود لها عيناً إلّا بانتزاعها عما يلازمها في الخارج، ويُعبّر عنها بـ (المعقولات الثانية) وهي موضوع البحث في علم المنطق، وفي قسم المباحث العامّة في الفلسفة، وهذا القسم موجود في ظلّ وجود القسمين الأوّلين، بحيث



لا يكاد ينكره من تصوّره، وهو من الملازمات العقلية مثل الزوجية للأربعة والفردية للثلاثة، بل يسري هذا الى جميع الأعداد من الواحد الى ما لا نهاية، فإنها ليست موجودة في الأعيان، بل ملازمة لها عقلاً، أي، كلّما عقل الإنسان تلك المفاهيم الخارجية يعقل معها هذه المفاهيم المنتزعة بالضرورة، وليس له أن يعقل ويعتبر خلافها، فليس للعقل أن يتصوّر الأربعة فرداً والثلاثة زوجاً.

**الرابع:** الاعتبار المحضة التي لا وجود لها خارجاً ولا ذهنياً ولا في ظرف الملازمة، إلا في الاعتبار البشري، وليس لها وجود سوى هذا الاعتبار الذي يعتبره الإنسان للحاجة ماسة في اعتبارها في حياته الاجتماعية، وليست هي أوهاماً صرفة لا واقع لها ولا فائدة فيها، بل هي موجودة في اعتبار العقلاء يرتبون عليها آثاراً شتى لا تقل عن آثار الأشياء الواقعية، وذلك مثل الملكية والمالية للأشياء.

وهذا القسم من المفاهيم هو محور كثير من المسائل الشرعية التي تشمل المعاملات والأحكام، سواء التكليفية منها والوضعية؛ فالأحكام التكليفية الخمسة هي: الوجوب وأخواته ليست سوى اعتبار الشارع شيئاً من العبادات والمعاملات واجبة أو محرمة أو غيرها.

والأحكام الوضعية: مثل الصحة والفساد، والشرطية والسبية، والاقتضاء والمنع، الى غيرها مما شاع في الفقه والاصول والحقوق وفي حقل الحكومة والسياسة والمعاهدات ونحوها.

ويعبر عن هذا القسم بالاعتبارات المحضة؛ فرقاً بينها وبين الثلاثة الأولى، حيث إنّ لها نَحْواً من الوجود خارجاً أو ذهنياً لا يتوقف على الاعتبار. وهذا البحث يكتمل بالتنبيه على أمور:

**الأول:** يجب أن يكون في الاعتبار غرض معقول للعقلاء ينتفعون بها في حياتهم الاجتماعية، فلا اعتبار بها إلا في ظرف الحاجة اليها ووجود الفائدة فيها. ففي الوقت الذي كان نوع الإنسان منحصراً في آحاد معدودة، وكانت الدنيا بها فيها من الخيرات والثمرات تحت يده يأكل منها رغداً حيث يشاء، لا ينازعه فيها أحد - حين

ذاك - لم يكن في اعتبار الانسان أن شيئاً ملك أو مال له. فلما كثرت النفوس وضافت عليه الأرض بما رحبت، وظهرت المعارضات وعمت المنازعات حول الأرض والشجر والماء والكلاء والأنعام والمتاع، حينذاك، تأتي للإنسان أن يحل المشكلة معتبراً اختصاص كل نفس بشيء منها؛ كما مست الحاجة الى اعتبار الأسباب الناقلة للملك من نفس لأخرى مثل، البيع والإجارة والدين، والعارية، والرهن إلى كثير من أمثالها، كما شاعت التقاليد في أسباب الملك من الحيازة أو الشراء أو الإرث ونحوها.

**الثاني:** أن الاعتبارات في أصلها هي تقاليد بشرية مارستها الأقوام طيلة حياتها، ونست عليها نظام معيشتها ولا يعلم لها واضع خاص، كما أنها لا توجد لها حدود متميزة، وإنما هي مفاهيم مبهمة حتى عند من يعتبرها من الناس، ثم تصل النوبة الى الرؤساء والملوك والقادة ممن له سلطان على الناس، حتى انتهى الأمر الى الحكماء المقتنين والأنبياء المرسلين، حيث حملوا على عاتقهم تنظيم المجتمع البشري بسن قوانين وأحكام. وينبغي أن نلتزم فيها وضعه بشروط وحدود أكثر مما تلتزم به التقاليد العامة ولا سيما في حقل شريعة. الساء؛ حذراً من اعتقاد نقص أو لغو في ما صدر عن الأنبياء عليهم السلام.

**الثالث:** أن كثيراً من العناوين الشرعية في غير العبادات سواء العقود والإيقاعات والأحكام كانت في الأصل تقاليد بشرية، وجاء الدين فاعتبرها وأمضاها حسب التقاليد، أو رفضها رأساً، لما رأى فيها من الفساد، أو تصرف فيها بإضافة شرط أو قيد إليها حتى بلغت الى هذا الحد من الكمال، ربما لم يكن يصل اليه العقل البشري لولا الشريعة.

وهذا هو المراد من قولهم: «إن المعاملات إمضائيات» فليست هي من صنع الدين؛ فقد أحل الله البيع وحرّم الربا، والبيع هو البيع عند الناس والربا كذلك، فالدين إنما حرّم وأحل ما شاع عند الناس ولم يخترعه، بل لا يوجد شيء من المعاملات يختص به الدين من غير أن يسبقه تقليد بشري عام أو خاص، سوى ما ندب إليه الدين مثل، القرض الحسن والهبات ونحوها؛ كما أن بعض الحقوق والأحكام



في غير المعاملات كذلك - والظاهر أن كثيراً منها جاء به الإسلام - لم يسبقه سابق كأحكام الارث الخاصة والقضاء الإسلامي إلى غيرها؛ وإن لا ننكر وجود نحو من الارث والقضاء قبل الإسلام.

وأما العبادات: فقد كانت موجودة في الأديان السماوية بنفس الأساء كما يشهد به القرآن، إلا أن الدين الإسلامي مع الاحتفاظ على الأساء تدخل في كيفية العمل، فغير وبدل منها ما شاء، وحرّم منها ما شاء، وربّما أضاف إليها أشياء حسب ما اقتضته الحكمة الإلهية مما ليست في وسع الإنسان الإحاطة به.

والظاهر أن التقاليد التي كانت متبعة في جزيرة العرب هي التي بنى عليها الإسلام نظام المعاملات، فاعتبرها إطلاقاً، أو رفضها إطلاقاً، أو قيدها بقيود وشروط، أو اعتبر ما يشابهها حتى كملت ووافقت المصلحة تماماً بما يخرج تشريعها عن طاقة البشر. والتقاليد الجارية في غير الجزيرة لا بد أن تطبق على ما أمضاء الشارع فيرفض ما عداها. وهذا ما قام به علماء المذاهب الفقهية في الإسلام.

وكذلك التقاليد الحادثة في عصرنا في حقل الحقوق والمعاملات مثل التأمين واليانصيب وأحكام البنوك وغيرها - وهو كثير - لا ينبغي رفضها رأساً بحجة عدم وجودها في الفقه الإسلامي، بل يجب على الفقيه أن يزنّها بميزان الفقه، وفي مثلها تظهر ثمرة فتح باب الاجتهاد، وأتته ضرورة لا بد منها في الإجابة على الحوادث على نطاق جميع المذاهب الإسلامية، وكما تعلمون، فإن باب الاجتهاد مفتوح عند الإمامية إلى الآن في جميع الأحكام، سوى الضروريات وما اتفق عليه المسلمون، من غير أن يمنعهم تقليد سابق لمجتهد من العلماء السابقين عن إبراز رأي جديد.

**الرابع:** لما كانت المفاهيم الشرعية في المعاملات مأخوذة غالباً عن التقاليد العامة للناس ولم تكن واضحة ومحددة عندهم، ولا يعلم كيف اعتبرها الناس أو الشارع، فلذلك اختلفت آراء الفقهاء في تعريفها وطال الشجار بينهم في تحديدها، فالبيع مثلاً عُرف تارة بـ (مبادلة مال بمال) وأخرى بـ (تبديل مال بمال) وثالثة بـ (نقل المال بعوض) ورابعة بـ (تمليك العين بعوض) - وهو الأشهر بين المتأخرين من فقهاءنا -

وخامسة بـ (انتقال المال بعوض) وسادسة بـ (إنشاء التملك بعوض) وسابعة بـ (أنه عقد يقتضي بعض ما ذكر) الى غيرها من الأقوال. وربما يتعجب الباحث من سعة شقة الخلاف وتضارب الآراء في مثل هذا الأمر العام البين لكل رجل عامي كيف تطرق الخلاف فيه الى هذا الحد بما عندهم من النقص والإبرام في كل واحد منها؟ فيتبادر الى خلدته بأنها تعريفات لفظية من قبيل (شرح الاسم) ونكر أن يكون هناك خلاف جوهري، وليس كذلك؛ ولو كان الأمر كما زعم فما وجه هذه الإطالة فيها بالرد والإبرام بين الأئمة الأعلام؟

بلغني أن أحد المدرسين الكبار بعد أن صرف أياماً في تحديد البيع أنشأ في ختام البحث شعر الحكيم السبزواري في تعريف الوجود:

مفهومة من أظهر الأشياء وكثيرة في غاية الخفاء  
والواقع أن اختلافهم في الأغلب إنما نشأ عن جهلهم بما اعتبره العرف العام، ثم بما اعتبرته الشريعة الغراء، وليس الخلاف دائماً في (شرح الاسم) ولا هو من البحث اللفظي في شيء إلا القليل منها. وبعد هذه المقدمة<sup>(١)</sup> ندخل في صميم الموضوع:

## الفرق بين الحق والحكم

طرح الفقهاء عندنا هذا البحث للفرق بين ما يقع من الحقوق الشرعية عوضاً أو معوضاً في البيع ونحوه، وبين ما لا يقع، لاتفاقهم على أن ما كان حكماً شرعياً لا يقبل المعاوضة عليه، وما كان حقاً فهو قابل لها، إلا ما منع منه الشرع. وحاصل ما حققوه: أن الفرق بينهما مفهوماً واضحاً ومصدّقاً صعب. بيان ذلك:

(١) تلخيص من رسالة لي باسم «المعيار في الحدود الفقهية» ألفته حين حضوري درس الأستاذ الأكبر فقيده الاسلام السيد محمد الحجة الكوهكمري في قم بلد العلم والايمان الذي تكوّنت بها الثورة الاسلامية في إيران بقيادة زعيمها الإمام الخميني رحمه الله.



أنك تجد في أبواب الفقه حقوقاً كثيرة: ففي البيع، حق القبض والإقباض، وحق الشفعة، وحق الخيار؛ وفي الأراضي، حق التحجير، وحق الشرب، وحق المرور؛ وفي الرهن، حق الرهانة؛ وفي المكان، حق النسب، فمن سبق إلى مكان من الأماكن العامة فهو أحق به؛ وفي الدين، حق الغرماء في تركة الميت، وفي النفس، حق القصاص، وفي الطفل، حق الحضانة، وفي الزوجة، حق القسم، وحق المضاجعة، وحق النفقة، وفي الوالدين والأولاد، حقوقهما، وفي الوالي والرعية حقهما، وفي أقارب الميت، حق الإرث إلى كثير من أمثالها.

فهذه الحقوق وأمثالها أي منها قابل للنقل والانتقال بعوضٍ أو بغير عوضٍ أو للإسقاط، وأي منها لا يقبل ذلك؟ وما هو الفارق بين القسمين في واقع الأمر؟ الفارق بينهما في اعتبار بعض الفقهاء<sup>(١)</sup> أن ما يقبل النقل وغيره هو حق، وما لا يقبله هو حكم شرعي، وهذا يتوقف على تعريف كل من الحق والحكم. فالحق نوع من السلطنة للشخص على شيء يتعلق بعينه أو بعقد. فالأول، كحق التحجير وحق الرهانة وحق الغرماء في تركة الميت، والثاني، أي، المتعلق بعقد، مثل حق الخيار وحق الشفعة، حيث إن ذا الخيار وصاحب الشفعة لهما الحق في فسخ العقد، لاستيفاء حقوقهما المتعلقة بالمبيع والتمن.

ومن الحقوق ما هو سلطة على شخص، كحق القصاص، وحق الحضانة، وحق القسم ونحوها، ويمكن أن يقال: إن الحق مرتبة ضعيفة من مراتب الملك أو نوع منه، وإن صاحب الحق مالك لشيء ويكون أمره إليه، كما أن مالك الشيء عيناً أو منفعة مسلط عليه ويكون أمره بيده.

فلنلاحظ حق الخيار في العقود اللازمة، حيث جعل الشرع لصاحب الخيار حقاً، وحقيقته، أنه جعل للمتعاقدَين أو لأحدهما سلطة على العقد أو على متعلقه وحكم

(٢) هو العلامة الطباطبائي اليزدي صاحب العروة الوثقى في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأنصاري،

بأنه مالك لأمره، فله الإمضاء والفسخ وله الرد والاسترداد.

وأما الحكم، فإنه مجرد رخصة أو إلزام في فعل شيء أو تركه، أو الحكم بترتب أثر على فعل أو ترك. وذلك مثل: الحكم بالجواز في العقود الجائزة، فإنه مجرد ترخيص من الشارع للمتعاقدين بفسخ العقد أو إبقائه، ولا تعتبر هناك سلطة جعلها الشارع لأحد الطرفين أو كليهما. والحكم بالجواز فيها نظير الحكم بإباحة شرب الماء وأكل اللحم، ومعلوم أن مثل هذا لا يعتبر سلطة للشخص على شرب الماء وأكل اللحم، بل ليس إلا حكماً شرعياً محضاً. فلا يقال: إن الإنسان المكلف له حق في الماء واللحم بمجرد حكم الشارع بجواز الانتفاع بهما، والماء واللحم في محل البحث ليسا إلا أنهما وقعا مورداً ومتعلقاً للحكم.

وبالموازنة بين الجواز في العقود اللازمة التي فيها خيار للطرفين أو لأحدهما وبين الجواز في العقود الجائزة رأساً نستطيع أن نفهم ونعقل الفرق بين الحق والحكم، وأن الشارع اعتبر في العقود اللازمة سلطةً لذي الخيار على العقد أولاً وبالذات، وعلى العوضين ثانياً وبالعرض لتعلق العقد بهما. وأما في العقود الجائزة، فلم يعتبر الشارع سلطةً لأحد الطرفين، سوى أنه أجاز لهما فسخ العقد، فالفارق بينهما هو كيفية اعتبار الشارع لهما، والمرجع في ذلك الأدلة الشرعية، وفي كثير من الحقوق والأحكام المرجع هو العرف العام. فللشارع أن يعكس الأمر ويعتبر في الحقوق اللازمة حكمه بالجواز. وفي العقود الجائزة له أن يجعل سلطةً للطرفين على فسخه، ولا مانع عقلي من ذلك أصلاً، إلا أن المفهوم من سياق الأدلة أو من نظر العرف هو الفرض الأول.

وحاصل الفرق: أن الشارع جعل سلطةً لذي الحق في الحقوق، وحكم بحكم تكليفي في الأحكام من دون جعل سلطةً فيها لأحد.

ولا ينبغي الغفلة عن نكتة وهي: أن نفس الخيار هو حق لذي الخيار. أما تشريعه من قبل الشارع فهو حكم، فإن الأحكام على قسمين: تكليفي (وهو الأحكام الخمسة) ووضعي وهو كثير، والحكم بالخيار حكم وضعي ينتزع منه حكم تكليفي، وأما الحكم بالجواز فهو: حكم تكليفي قد ينتزع منه حكم وضعي وهذا هو الفارق بين الأمرين.



## ثمرة البحث:

وأما الثمرة في هذا البحث: أن الحكم لا يقبل الانتقال قطعاً، وهذا من القضايا التي قياساتها معها؛ لأن أمر الحكم بيد الحاكم، وليس للمحكوم عليه إسقاطه ولا نقله؛ لأن المفروض أنه لم يجعل له السلطة على شيء، ولم يملكه حقاً حتى يكون أمره بيده. وإسقاط الحكم أو نقله تدخل من العبد في سلطان الرب، فكما لا يجوز أن يقول أحد: إن شرب الماء جائز لي فأجوزه لفلان، كذلك ليس لأحد أن يقول في عقد جائز كالهبة غير المعوضة: إنه يجوز لي الرجوع في هبتي فأجوزه لغيري، أو يقول: الرجوع جائز لي وأنا أسقطه وأحرّمه على نفسي، فإن ذلك تشريع للحكم، وهو محرم كالبدعة في الدين تماماً. نعم، لو كان الحكم معلقاً على موضوع وكان المكلف داخلاً في ذلك الموضوع فله الخروج عنه ليرتفع الحكم، كما لو وقف الرباط على المسافرين وكان هو مسافراً ثم توطّن في المحل فيسقط عنه الحكم، لكنه ليس من باب الإسقاط، بل من قبيل تبديل الموضوع وبينهما بون بعيد.

هذا شأن الحكم، وأما الحق - لما كانت حقيقته عبارة عن سلطة للإنسان على شيء أو على شخص - فمقتضى طبيعته جواز نقله وإسقاطه، لأن المفروض: أن صاحب الحق جعل مالاً للأمر ومسلطاً عليه، ومعنى ذلك، أن الأمر بيده يتصرف فيه بما يشاء ما لم يشمل من الدين الذي فرض له هذا الحق. فهذا يشبه تماماً ما يملكه الإنسان من الأرض والمتاع، حيث إن معنى ملكه له أن أمره بيده، فله أن يعمل فيه بما يشاء إلا ما ورد النهي عنه؛ مثلاً، للإنسان أن يبيع متاعه ممن يشاء، وليس له أن يفسده أو يهدمه عبثاً، لأنه إسراف محرم، ولا أن يبيع مثلاً سيفه وسلاحه إلى المحارب للدين، للنهي عنه، ولأنه خسارة وضرر على الإسلام والمسلمين، أو يبيع المصحف - مثلاً - إلى الكافر؛ للنهي عنه، ولأنه إهانة للمصحف، وله أمثلة شتى.

وبالجملة: فالحق بحسب طبيعته يقبل النقل كما يقبل الإسقاط مثل الملك تماماً، فإذا شمله منع فهو لأحد أمرين:

**الأول:** أن الشارع الحكيم لاحظ مفسدة في النقل أو الإسقاط فحرّمه كما

عرفت.

**الثاني:** أن يكون هناك قصور في الحق بحسب جعل الشارع، مثل: أن يكون الحق متقوماً بشخص خاص، كحق التولية في الوقف وحق الوصاية وحق الحضانة، فإن الواقف أو الموصي إذا كلف شخصاً معيناً للقيام بأمر الوقف أو العمل بالوصية - لما رأى فيه من الصلاح والكفاءة - فليس لهذا الشخص أن يحوِّله الى غيره، إلا إذا نص الواقف أو الموصي على شخص آخر فيجوز له أن يحوِّله اليه لا الى غيره.

ومثله: حق الوكالة، فليس للوكيل نقله الى غيره إلا بتجوز من الموكل، إما بشرط في نفس العقد أو بإذن له في أثناء العمل.

ومقتضى القاعدة في جميع المناصب أن نُجرى بها مجرى الولاية على الوقف والوصاية والوكالة، كولاية الحاكم المنسوب من قبل إمام المسلمين، فليس له أن يحوِّلها الى غيره إلا بإذن ممن نصبه.

وينبغي أن يستثنى منه ما كان من المناصب العامة لمن توفرت فيه شروط: كالإمامة على المسلمين، أو القضاء بينهم في زمان لا يتمكن الناس من الاتصال بالإمام. فعند ذلك يجوز لمن تصدى لمنصب القضاء أو ولاية الناس من عند نفسه من دون نصب أحد إياه حيث رأى أنه أهل لذلك، فيجوز له أن يتركها لغيره ممن توفرت فيه صفات القاضي والوالي، إلا أن هذا لا يُعتبر نقلاً لمنصبه الى غيره، بل يُعد تركاً للعمل والتخلي عنه ليقوم به آخر مكانه بحجة أنه أيضاً أهل لذلك مثله، وأنه من مصاديق من أذن له الإمام إذناً عاماً بالقضاء والإمامة.

ومثل ذلك: ما إذا نصب النبي أو إمام المسلمين رجلاً لإمارة الجيش وقال: إذا مات أو قُتل فيقوم مقامه رجل من المسلمين، أو من له سابقة في قيادة الجيش، أو من اجتمع الجيش على إمارته وله نظائر لا تحصى.

ومن الحقوق التي لا تقبل النقل: حق المضاجعة بالنسبة إلى غير الزوج والزوجة، بل جميع حقوق الزوجين فيما بينهما من هذا القبيل وهذا لا يحتاج الى دليل، لأنه مقتضى طبيعة الزواج.



ومنه: حق الشفعة، فيجوز إسقاطه، ولا يجوز نقله الى غير الشريك، لأنه جعل إرفاقاً بالشريكين، فليس لها نقله لآخر.

## أقسام الحقوق من حيث قبولها للنقل والإسقاط:

ثم إنَّ الحقوق بحسب صحّة النقل أو الإسقاط أو الانتقال القهريّ بآثرٍ ونحوه أقسام:

فمنها: ما لا ينتقل بالموت ولا يصحّ إسقاطه مثل: حق الأبوة، وحقّ الولاية للحاكم، وحقّ الاستمتاع بالزوجة، وحقّ السبق في الرماية قبل تمام النضال، وحقّ الوصاية ونحوها، ولا يبعد أن يكون جملةً منها من الأحكام دون الحقوق.

ومنها: ما يجوز إسقاطه ولا يصحّ نقله ولا يُنقل بالموت كحقّ الغيبة، أو السّتم، أو الإيذاء بإهانةٍ أو ضربٍ ونحوها، بناءً على وجوب إرضاء صاحبه وعدم كفاية التوبة في سقوطها.

ومنها: ما ينتقل بالموت ويجوز إسقاطه ولا يصحّ نقله كحق الشفعة.

ومنها: ما يصحّ نقله وإسقاطه وينتقل بالموت الى الوارث: كحقّ الخيار، وحقّ القصاص، وحقّ الرهانة، وحقّ التحجير، وحقّ الشرط ونحوها.

ومنها: ما يجوز إسقاطه ونقله لا بعوضٍ، كحقّ القَسَم على بعض الأقوال والمراد به، أن ينتقل حقّ الزوجة الى ضرّتها بأن تُعوّضها بهالٍ، فقد جَوَزه بعضهم بلا عوضٍ وبعضهم بعوضٍ أيضاً، وكذلك لو عَوّضها الزوج بهالٍ لتتخلّى عن حقّها.

ومنها: ما هو محلّ الشكّ، وعُدّ منه حقّ الرجوع في العِدّة الرجعيّة، وحقّ النفقة في الأقارب، كالأبوين والأولاد، وحقّ فسخ النكاح بالعيوب، وحقّ السبق في إمامة الجماعة، وحقّ المطالبة في القرض والوديعة أو العارية، وحقّ العزل في الوكالة، وحقّ الرجوع في الهبة، وحقّ الفسخ في العقود الجائزة، كالشركة والعارية ونحوها. والحقّ أن كثيراً منها من قبيل الأحكام دون الحقوق.

## طريق العلاج في موضع الشك:

قد سبق أن الفرق بين الحق والحكم بحسب المصاديق والصغريات صعب جداً، لأن ما فرّقنا به بين الأمرين يرجع الى كَيْفِيَّة اعتبارها حقاً أو حكماً، وكلاهما محتمل في مورد الاشتباه، وأن المرجع فيها العرف العام، ثم نصوص الكتاب والسنة، وكثيراً ما لا يتبين الأمر بذلك، فما هو العلاج؟

فنقول: اذا علمنا من السرعة أنه جَوَز النقل أو الانتقال في مورد فنحكم بأنه حق يترتب عليه آثاره، إلا ما ثبت خلافه؛ إما بمنع شرعي، أو بما اقتضته طبيعة الحق: كالولايات والوصايا وتولية الأوقاف، وحقوق الزوجين والآباء والأمهات مما تقدم الكلام فيها.

واذا لم يثبت ذلك فمقتضى القاعدة الرجوع الى الأصل، وهو يختلف بحسب الآثار، فلو شك في جواز النقل أو الإسقاط فالأصل عدمها، لأنها مسبوقان بالعدم والشك في وجودهما، فالأصل العدم. ولو كان للحكم أثر وجودي فالأصل العدم أيضاً. وبالجملّة: لو شك في كون شيء حقاً أو حكماً فلا يجوز إسقاطه ولا نقله، لاحتمال كونه حكماً، وإن علم كونه حقاً وعلم المنع من نقله أو كونه قائماً بشخص أو عنوان خاص فكذلك لا يجوز نقله، وإن شك في المنع فمقتضى العمومات صحة التصرف فيه؛ وكذا لو شك في قيامه بالشخص أو عنوان خاص شرعاً بعد إحراز القابلية للنقل عرفاً فمقتضى عموم قوله تعالى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(١)</sup> ﴿وَأَحِلُّ لَكُمْ الْبَيْعَ﴾<sup>(٢)</sup> وقوله عليه السلام: «الصلح جائز بين المسلمين» و«المؤمنون عند شروطهم» و«الناس مسلطون على أموالهم» ونحوها صحة التصرف فيه بعد فرض أن عناوينها صادقة عليها. نعم، لو شك في إحراز القابلية عرفاً فلا يجوز التمسك بالعمومات، والكلام في هذا طويل وعميق فلنضرب عنه صفحاً.



والحق أنه يجب الرجوع في كلٍّ موردٍ إلى بابهِ من الفقه قبل أن تُدرجه تحت القاعدة التي أُسست للفرق بين الحق والحكم.

وفي الختام: عَنِّي بِمُنَاسِبَةِ البَحْثِ عَنِ الاعتباريات في الفقه. أَن أَحْكِي لَكُمْ أَيُّهَا الْكِرَامُ كَلَاماً بَنَصَهُ لِلْمَغْفُورِ لَهُ الْعَلَّامَةِ الْكَبِيرِ الْإِمَامِ الشَّيْخِ مُحَمَّدٍ الْحُسَيْنِ آلِ كَاشِفِ الْغَطَاءِ فِي مَقْدَمَةِ كِتَابِهِ (تَحْرِيرِ الْمَجْلَةِ) <sup>(١)</sup> أَي: مَجْلَةِ الْعَدْلِ، قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ:

«إِنَّ مَدَارَ الْعُقُودِ وَالْمَعَامَلَاتِ عَلَى الْأَمْوَالِ، وَلَيْسَ لِلْمَالِ حَقِيقَةٌ عَيْنِيَّةٌ خَارِجِيَّةٌ كَسَائِرِ الْأَعْيَانِ تَتَمَحَّضُ فِي الْمَالِيَّةِ تَمَحَّضُ سَائِرِ الْأَنْوَاعِ فِي حَقَائِقِهَا النَّوَاعِيَّةِ، وَإِنَّمَا هُوَ حَقِيقَةٌ اعْتِبَارِيَّةٌ يَنْتَزِعُهَا الْعُقَلَاءُ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْخَارِجِيَّةِ الَّتِي تَقُومُ بِهَا مَعَاشِهِمْ، وَتَسُدُّ بِهَا حَاجَاتِهِمُ الضَّرُورِيَّةَ وَالْكَفَالِيَّةَ، فَمَثَلًا: الْحُبُوبُ وَالْأَطْعَمَةُ مَالٌ، لِأَنَّ الْبَشَرَ مُحْتَاجٌ إِلَيْهَا فِي أَقْوَاتِهِ وَحَيَاتِهِ، وَهَكَذَا كُلُّ مَا كَانَ مِثْلَ ذَلِكَ مِنْ حَاجَاتِ الْمَلَابِسِ وَالْمَسَاكِينِ وَنَحْوِهَا قَدْ انْتَزَعَ الْعُقَلَاءُ مِنْهَا مَعْنًى وَصِفِيًّا عَرْضِيًّا يَعْبُرُ عَنْهُ بِ(الْمَالِ) وَهُوَ: مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانَوِيَّةِ بِاصْطِلَاحِ الْحَكِيمِ <sup>(٢)</sup>.

وَلَمَّا كَانَتْ مَدْنِيَّةُ الْإِنْسَانِ لَا تَتِمُّ إِلَّا بِالْحَيَاةِ الْمَشْرُوكَةِ وَهِيَ تَحْتَاجُ إِلَى الْمَقَابِضَةِ وَالتَّبَادُلِ فِي الْأَعْيَانِ وَالْمَنَافِعِ وَكَانَ التَّقَابِضُ بِتِلْكَ الْأَعْيَانِ - وَهِيَ الْعُرُوضُ - مِمَّا لَا يَنْضَبُطُ أَرَادُوا جَعْلَ مَعْيَارٍ يَرْجِعُ إِلَيْهِ فِي الْمَعَامَلَاتِ، وَيَكُونُ هُوَ الْمَرْجِعُ الْأَعْلَى وَالْوَحْدَةُ الْمَقْيَاسِيَّةُ، فَاخْتَارُوا الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ، وَضَرَبَتْ سِكَّةَ السُّلْطَانِ عَلَيْهَا لِمَزِيدِ الْإِعْتِبَارِ فِي أَنْ يَكُونَ عَلَيْهَا الْمَدَارُ، فَمَالِيَّتُهُمَا أَمْرٌ اعْتِبَارِيٌّ مُحَضٌّ، لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ سَائِرِ الْمَعَادِنِ وَغَيْرِهَا مِنْ حَيْثُ الذَّاتِ وَالْحَقِيقَةِ؛ وَلِذَا فِي هَذِهِ الْعُصُورِ حَافِلٌ بَعْضُ الدُّوَلِ قَلْبَ الْإِعْتِبَارِ إِلَى الْوَرَقِ، وَلَكِنْ مَعَ الْإِعْتِمَادِ عَلَيْهَا.

وَمَهْمَا يَكُنِ الْأَمْرُ فَإِنَّ الْمَالَ لَمَّا كَانَتْ حَقِيقَتُهُ تَقُومُ عَلَى الْإِعْتِبَارِ فَكَمَا اعْتَبَرُوا الْأَجْنَاسَ الْخَارِجِيَّةَ مَالًا فَكَذَلِكَ اعْتَبَرُوا ذِمَّةَ الرَّجُلِ الْعَاقِلِ الرَّشِيدِ مَالًا، وَلَكِنْ مَعَ

(١) طهران عام ١٣٥٩ هـ ص ٨.

(٢) قد ظهر في أول المقال أَنَّ هَذَا الْقِسْمَ اعْتِبَارِيَّ صَرَفً، وَلَيْسَ انْتِزَاعِيًّا، وَلَا مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَّةِ، وَأَنَّ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَّةِ هِيَ الْمُلَازِمَاتُ الْعَقْلِيَّةُ لِلْحَقَائِقِ الْخَارِجِيَّةِ الْمُنْتَزَعَةِ عَنْهَا عَقْلًا، وَلَيْسَتْ بِاعْتِبَارِيَّةٍ.

الالتزام والتعهد، فإذا التزم الثقة الأمين بهالٍ في ذمته وثقت به وجعلته كمالٍ في يدك أو صندوقك، وكذا العقلاء: يعتبرون أنّ لك مالاً عنده. أما من لا عهدة له ولا ذمة، كالسفيه والمجنون والصغير، بل والسفلة من الناس الذين لا قيمة لأنفسهم عندهم الذي يعدك ويخلف ويحدثك فيكذب ويلتزم لك ولا يفي بالتزامه فهو لاء لا ذمة لهم ولا شرف، والتزامهم عند العقلاء هباء، ولا يتكوّن من التزامهم عند العرف مال.

فالمال إذاً نوعان: خارجي عيني (وهو، النقود والعروض) - وقد علمنا أنّ مآليتها اعتباريّة - واعتباري فرضي (وهو، ما في الذمم والعهدة)، والالتزام تأثيره لا ينحصر بالمال، بل يتمطى ويتسع حتّى يحتضن جميع العقود بل وكافة الإيقاعات، ألا ترى أنّ البيع إذا صهره التمحيص لم نجد خلاصته إلّا تعهداً والتزاماً بأن يكون مالك للمشتري عوض ماله الذي التزم أنّه لك، فيترتب على هذا الالتزام مبادلة في المآلين بانتقال مال كلّ واحدٍ إلى الآخر، ويتحقق النقل والانتقال كأثرٍ لذلك الالتزام. وهكذا الإجارة والجمالة، بل والإيقاع: كالعتق والإبراء، بل والنكاح والطلاق كلّها تعهدات والتزامات وإبرام وتقض وحلّ وعقد تباني عقلاء البشر من جميع الأمم والعناصر على اتّباعها، والعمل بها كقوانين لازمة ودساتير حاسمة يسقط عن درجة الإنسانية من لا يلتزم بها في كلّ عرفٍ ولغة.

ثمّ لما اتبثق نور الإسلام بشريعته الغراء أكّدت وأيدت تلك الوضعية الحكيمّة والقاعدة القويمة، وأقرّت العرف على معاملاتهم والتزاماتهم بتعهداتهم والتزاماتهم بعمومات «أوفّوا بالعقود» و«تجارة عن تراضٍ» ونظائرها، إلّا ما ورد عنه النهي بالخصوص: كبيع الربا وبيع الضرر وأمثاله...» إلى آخر كلامه أعلى الله مقامه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين



# خُطُوبَاتُ سُجُودِ التَّقَرُّبِ

الذَّكُورُ السَّيِّدُ جَعْفَرُ شَهِيدِي  
اِسْتِاذُ اَلْاَدَبِ الْعَرَبِيِّ بِمَجَامِعَةِ طَهْرَانِ  
عُضُوُ الْمَجْلِسِ الْاَعْلَى لِلْمَجْمَعِ الْعَالَمِيِّ لِلتَّقَرُّبِ

دعوة المسلمين الى الوحدة وعدم التفرق ليست وليدة العصر، ولا من مخترعات دار التقريب، أو مجمع التقريب، بل بدأت منذ أن أنزل الله تعالى على قلب نبيه العظيم قوله عز من قائل: ﴿وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾<sup>(١)</sup> وحذرهم من الشقاق، وحشهم على عدم التخاصم، وقال: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾<sup>(٢)</sup>.

أما دعوة المسلمين الى الاتحاد، وترك الخلافات المذهبية جانباً، أو الغمض عن الخلافات بالمعنى الأدق، والأخذ بها بقرء الكتاب والسنة، وقيامهم جميعاً في وجه الأعداء فهذه بدأت منذ قرن ونصف حينما تسلط المستعمر الفاشم على المسلمين واستولى عليهم، وسلبهم كل ما في أيديهم من الامكانيات، حتى الاطمئنان على دينهم

(١) آل عمران: ١٠٣.

(٢) الانفال: ٤٦.

الآلهي، ولغتهم القومية، وزاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر، وضاعت عليهم الأرض بما رحبت! عند ذلك تداركتهم رحمة الله تعالى، وقام غير واحد من رجال الدين يبلغون كلمات الله ويحذرون المسلمين من الخطر الذي أحرق بهم.

فطفقت الشعوب تهب من نومتها شيئاً فشيئاً، وتحركت النفوس، وتبصرت الفرق بأن أعداءهم يشنون الغارات عليهم من كل جانب، ويحتلون أراضيهم ويستغلون مصادر ثرواتهم، وتفتنوا الى أن هذا الاستيلاء لم يتحقق إلا من جهة تشتتهم، فلا تبالي أمة بما يجري على الأخرى!!

وأخطر وأهم من هذه الهجمة العنيفة أن العدو المسيطر كان قد تقدم في ميادين العلم أشواطاً واسعة، في حين أن الأمة الإسلامية على اختلاف أجناسها وبيئاتها كانت تخوض في المباحث غير اللازمة، والمنافسات التي تنتهي الى الاشتباكات الدامية أحياناً.

عند ذلك قام بعض ذوي الغيرة على الإسلام من العلماء ودعاة الدين بدراسة الشعوب وإلفات أنظار العلماء خاصة، وطلبوا منهم أن يدرسوا الموقف درساً عميقاً ليصلوا الى نقاط مشتركة، ويواجهوا العدو، ويشبوا قبال التيارات التي تهدد كيان الإسلام.

ولم يكن مع الأسف لهذه الدعوة صدى عميق وإن استجاب لها عدد من الشخصيات البارزة من جملتهم العلماء والكتاب، وكان السبب هو تفكك الأمة الى وحدات متباينة من ناحية الميزات العنصرية والأشكال الإقليمية والمناقشات العقائدية، ولم يكن ذلك يفسح المجال لتؤثر الدعوة أثرها المطلوب فتصل الى الآفاق البعيدة.

وبعد ما وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، وبعد ما ذاقت الأمة الإسلامية ألواناً مرة من الهدم والنهب والقتل، وبعد ما تنبّهت الشعوب الى أن تلك الخسائر التي تحمّلتها لم تكن إلا نتيجة التفكك وعدم التفاهم بين أتباع المذاهب، قام عدد من علماء الأزهر الشريف مع عدد من علماء إيران والعراق، وأنشأوا دار التقريب بين المذاهب



الإسلامية لتبصير الأمة بمختلف شعوبها، وتحذيرهم من عواقب هذا التفرق، ووجوب التخلص منه، ولزوم تعارف المذاهب، والأخذ بما يُقرّه القرآن الكريم والسنة النبوية. ورَحَّب بهذه الدعوة عدد كبير من علماء مصر وإيران والعراق والبلاد الإسلامية الأخرى، واعتنق الفكرة آلاف من المسلمين، وإن سمعنا بجانبها نغرات تردّد: إن دار التقريب تريد أن يترك المسلمون مذاهبهم ويدينوا بذهبٍ جديدٍ! ليضعوا التقريب - بزعمهم الفاسد - في قفص الاتهام، ومع الأسف لم تكن صفقتهم خاسرةً كلياً، وظهرت في الأسواق كتيبات كتبها بعض المتطفلين على موائد الكتابة ليشتروا بها ثمناً قليلاً. وأما أعداء الإسلام والمسلمين والمستعمرون الذين يريدون أن يسيطروا على الأمة الإسلامية فإنهم اتخذوا من هذه الخلافات أبواباً يُلجّون منها إلى التدخل في شؤون هذه الأمة.

والآن وبعد ما مضى على إنشاء دار التقريب خمسون عاماً تشهد إنشاء «مجمع التقريب» في طهران بأمر قائد الثورة الإسلامية العظيم وتحت رعايته، وبمشاركة جماعة من قادة العلم والدين من مختلف المذاهب الإسلامية.

إنهم رأوا من واجبهم الديني أن يدعوا المسلمين على اختلاف طوائفهم ومذاهبهم الإسلامية لقطع أسباب الخلاف والتفرقة، ولكن نرى في نفس الوقت أن ثمة أيادٍ أئيمة أخذت تتلاعب بالأذهان الخالية والأفكار الساذجة، وتنفت في آذانهم، أن مجمع التقريب يريد أن يحث طوائف المسلمين على ترك مذاهبهم والدخول في المذهب الشيعي! ونرى أيضاً بعض إخواننا الشيعة يقولون: إن الغرض الأصلي للمجمع رفض التشيع وإلزام المسلمين باعتناق المذهب السني!

فتبين إذاً أن أول شيء حال بين دعاة دار التقريب ومجمع التقريب، وبين الوصول إلى أمنيته هو: عدم وقوف كثير من أتباع المذاهب على معنى التقريب، وهذا هو الذي لم يسمح لدعاة التقريب بالنجاح في ميدان العمل الديني منذ أعوام، لأن جهل بعض الشعوب يستلزم خواراً في إرادتها، وهذا ما يفسح المجال أمام الأعداء، فإن قام عدد من العلماء بالدعوة فإنهم سوف لا يستطيعون والحال هذه أن يحصلوا على

مساعدين كثيرين يُطمأن باستقامتهم وإخلاصهم لمبادئ هذه الدعوة.  
لذا فالذي يقع على عاتق مجمع التقريب كوظيفة إسلامية - لو أراد توسيع دائرة العواطف المشتركة - هو أن يقوم عاجلاً بالأعمال التالية:

أولاً - الصلة الدائمة بين المكتب الرئيسي وأعضاء اللجنة العليا للمجمع عن طريق اللقاء والمكاتبة واستطلاع آرائهم والاستخبار عن نشاطاتهم.

ثانياً - إكثار الصلات بين أعضاء اللجنة وبين علماء المسلمين من جهة، وبين العلماء والشعوب من جهة أخرى، لتبادل النظر والبحث عن الخطط التي تنتهي إلى التقريب.

ثالثاً - الإعلان لعامة المسلمين عن طريق أجهزة الإعلام بأن الغرض من التقريب ليس نسخ المذاهب الإسلامية معاذ الله، بل الغرض تعرف كل مذهب على الآخر.

رابعاً - الإعلان لعامة المسلمين بأن الخلافات المذهبية لا تضر بالوحدة مادام المسلمون يؤمنون بالله ورسوله واليوم الآخر، ويصلون إلى قبلة واحدة.

ولقد كان الخلاف موجوداً بين أئمة المذاهب الإسلامية المختلفة في الفتاوى، ولم نسمع أن أحداً منهم افتنى ببطان المذهب لآخر. وقد روي عن الإمام الشافعي أنه قال: «مذهبي صواب يحتمل الخطأ ومذهب غيري خطأ يحتمل الصواب» ويحكي لنا التاريخ أن المسلمين قاموا بنشر الدعوة الإسلامية في عصر الخلفاء، وفتح الله عليهم مشارق الأرض ومغاربها، وفتحت القلوب لدعوتهم ولم يكونوا في ذلك العصر على مذهب فقهي واحد. إن التقارب المطلوب هو: أن يفهم أتباع كل مذهب الآخر، لا أن يدين جميع الفرق بمذهب واحد. وقد قال الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) عند خروجه لحرب بني قريظة: «من كان يؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر فلا يصلي العصر إلا في بني قريظة فانطلقوا، فلما أدركهم العصر في الطريق صلى بعضهم وأصر البعض الآخر على ألا يصلوا إلا في بني قريظة، واختلفوا، فلما عادوا إلى الرسول واحتكموا إليه قال لكل فريق منهما: أصبتم».



خامساً: ليكن معلوماً أنّ الوحدة التي نحن نطلبها ونريد دعمها هي الوحدة بين الشعوب الإسلامية، لا بين الزعماء وذوي السلطات السياسية.

سادساً - إنّ الوحدة التي نأمل أن نصل إليها هي: الأخذ بها ترتضيه جميع الشعوب الإسلامية على اختلاف عناصرها وبيئاتها. إنّ الوحدة الإسلامية التي أوجدتها المسلمون في صدر الإسلام وبلغت بالمجتمع الاسلامي الى ذروة العزّ والمنعة إنّما حصلت كنتيجة للإيمان، إيمان المسلم بنفسه، إيمانه بربه، إيمانه بمجتمعه. وأظنّ أنّ مجتمع اليوم أشدّ حاجةً الى بثّ هذه الدعوة الإسلامية الإنسانية من الوقت الذي أظهر فيه محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) دعوته في بطن مكّة إذ اليوم العالم بطوله وعرضه وبها بلغ من التقدّم الصناعي ومع أنّ الإنسان مسّ بقدميه سطح القمر - لم يذق بعد طعم العيش الرغيد والحياة السعيدة. فلتكن أوّل وظيفة يقوم بها مجمع التقريب وأعضاؤه إبلاغ هذه الرسالة الإسلامية الإنسانية من جديد.

سابعاً - إفهام الشعوب الإسلامية بأنّ مجمع التقريب لا يريد أن يتحد المسلمون بالمعنى السياسي للكلمة، بأنّ تحكم عليهم حكومة واحدة، حتّى يستلزم ذلك إلغاء الحدود والقرارات السياسية التي تكون بين الحكومات الإسلامية.

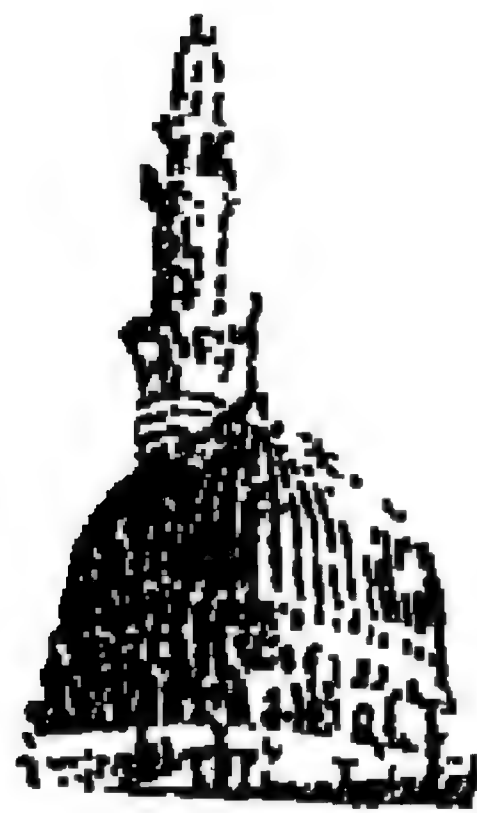
ثامناً - إنّ الغرض من التقريب، أن تتحرّك الشعوب وتقف في وجه المستعمر والاستعمار، حتّى تخلع الرقبة وتتخلّص عن الرقبة، فإنهم اذا تخلّصوا من شباك المستعمرين أمكنهم أن يصلوا الى الحرّية التي كانوا يتمتعون بها في ماضي الأعوام. إنّ الله تعالى يريد منا - نحن المسلمين - أن نكون أمةً واحدةً، ومحدّثنا عن التفرقة.

وهذه الوحدة تنحصر في الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، وفوق العنصريّات والإقليميّات.

فاذا أردنا أن نسلك المنهج الذي ينتهي بنا الى التخلّص من هذه المشاكل ونصل الى الضالّة المنشودة التي نطلبها يجب علينا أن نتمسّك بها هو المسلم المقطوع به بيننا وندع الخلافات.

## == دَرَسَاتُ ==

ولا شك أنَّ هناك صعوبات وعراقيل تحول بيننا وبين أمنيتنا هذه، ولكن  
لنَعْتَمِدَ عَلَى اللَّهِ وَنَسْتَعِينَ بِهِ، فَقَدْ قَالَ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ  
سُبُلَنَا﴾<sup>(١)</sup>.



---

(١) العنكبوت: ٦٩.



# مَنْهَجُ الْأَصُولِيَّاتَيْنِ

## فِي النَّظَرِ بَيْنَ الْمَذَاهِبِ الْأَسْلَامِيَّةِ

الدُّكْتُورُ مُحَمَّدٌ فَيْضُ الدَّرِينِي - الْأَرْزَن -

لقد بات من المسلّم به أن التشريع بطبيعته من أكبر العوامل المؤثرة في الكيان الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للأمة، بل والحضاري بوجه عام. ولذا كان ينبغي أن يكون من أولى وظائفه واختصاصاته تحقيق «التوازن» في تلك الكيانات وفق نظام متسق، لا يعتريه في ترتيبه للمصالح الحقيقية المعتمدة - للفرد والأمة - اختلال أو تناقض، إقامة لتلك المصالح وتنمية وحفظاً.

### المنهج القرآني:

غير أن التشريع الإسلامي بوجه خاص - بما هو إلهي المصدر - يتضمن نظاماً: كلياً، وعاماً، ومطلقاً، وإنسانياً، وأبدياً، محكماً بنيانه، ومتوازناً بين الفرد والأمة، وبين مصالح الدنيا والآخرة، دون افتتاتٍ لإحداها على الأخرى فيما ينهض به من «مفاهيم كلية» تجلّت في منهج القرآن نفسه في بيانه للأحكام، حيث لم ينزل إلى «التفصيلات الجزئية» إلا في القليل، وعلى وجه كلي أيضاً، أي يكون تطبيقاً دقيقاً وأميناً لهذا الوجه الكلي

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي - وهو الأصولي الثبت - ما نصه: «تعريف القرآن للأحكام أكثره كلي لا جزئي. وحيث جاء جزئياً فمأخذه على الكلية»<sup>(١)</sup>. ويعلل الإمام الشاطبي هذا المنهج في التشريع القرآني، فيقول: «وإذا كان القرآن كذلك فهو على اختصاره جامع، ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كليّات».

هذا، وعلى الرغم من أن السنة جاءت مبيّنة لما أجّل القرآن في «مفاهيم الكلية» بقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾<sup>(٢)</sup> وبقوله (ص) «أُعْطِيتُ الْقُرْآنَ، وَمِثْلَهُ مَعَهُ» فإنه من المعلوم أن الوقائع المستجدة لا تنحصر بدليل: أن كثيراً من النوازل وما ينشئ الناس والدول في كل عصر من تصرفات وعقود قولية أو فعلية لا تزال عارية عن أحكام الشرع، ولا سيما على الصعيد الدولي، مما يفتقر إلى اجتهاد علمي من أهله لتغطية هذه الوقائع والمستجدات والعلاقات الدولية بالأحكام الشرعية في ضوء ما بثت الشريعة من «مفاهيم كلية» وما فسرت «السنة» من أحكام جزئية تتعلق كلها بمصالح حيوية ذات طبائع مختلفة، عامة كانت أم خاصة، فضلاً عن المقاصد العامة الأساسية.

وفي تصوّري أن هذا الأسلوب البياني الرائع المعجز الذي اتّخذه القرآن الكريم من اصطفااته «للمفاهيم الكلية» لتشريع الأحكام غالباً إنما يُفسّر على أساس أن هذا إيمان من قبل المشرّع الحكيم (جلّ جلاله) إلى المجتهدين في كل عصر أن يسلكوا هذا «المنهج التشريعي» إبان استنباطهم للأحكام الفرعية أو الجزئية التي يفتقر إليها المجتمع والدولة لتدبير شؤونها، فيما يعرض لها من حاجات تفتقر إلى ما يغطيها من أحكام هذا التشريع، وذلك بأن يتنزل «المفهوم الكلي» على ما يتحقق فيه مناطه، كيلا يقع التخالف، أو التناقض بين الأحكام الجزئية والاجتهادية

(١) الموافقات في أصول الشريعة ٣: ٢٦٦.

(٢) النحل: ٤٤.



من جهة، وبين «المفاهيم الكلية» المنزلة وحياً في القرآن الكريم من جهة أخرى، دون بتر أو فصل للحكم الفرعي العملي عن «مفهومه الكلي» الذي يندرج تحته. وفي هذا ضبط لعملية الاجتهاد، وتضييق لهوة الخلاف بين المجتهدين في اجتهاداتهم الفردية الفرعية للمسائل العملية التي تطرأ.

وعلى هذا، ينبغي أن لا يكون ثمة انفصال بين «الجزئي والكلي» من المفاهيم القرآنية التي تؤلف في مجموعها بنياناً تشريعياً مُحكماً جاء على وجه نشأت عنه المعجزة الإلهية الخالدة.

### الاجتهاد التفصيلي والفروع:

وأيضاً، هذا «المنهج التشريعي» يقتضيه النظر الكلي العام للتشريع الإلهي على ما يقرره الإمام الشاطبي - ليجعل من الاجتهاد التشريعي من قبل المجتهدين في كل عصر تطبيقاً أميناً «للكليات» من المفاهيم العامة المطلقة للقرآن العظيم. وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي في بيانه الأصولي الدقيق ما نصه:

«إن الجزئيات لو لم تكن معتبرة ومقصودة في إقامة الكلي لم يصح الأمر بالكلي من أصله، لأن الكلي - من حيث هو كلي - لا يصح القصد في التكليف إليه، لأنه راجع لأمر «معقول» لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات، فتوجه القصد إليه من حيث التكليف به توجه إلى تكليف ما لا يُطاق، وذلك ممنوع الوقوع...» فإذا كان لا يحصل الكلي إلا بحصول الجزئيات فالقصد الشرعي متوجه إلى الجزئيات<sup>(١)</sup>.

ومعنى هذا بين نلخصه فيما يلي:

إن «المفاهيم الكلية» في القرآن الكريم الذي جاء بها أسلوباً فذاً معجزاً في

(١) الموافقات ٢: ٦٣.

بيانه للأحكام - أمراً ونهياً وإخباراً يتضمن معناها - هي بطبيعتها معانٍ عقلية مجردة، عامة ومطلقة. لا يمكن أن تتحقق بذاتها في الوجود الخارجي إلا في ضمن جزئياتها، أو من خلال ما يندرج في كل منها من فروع ووقائع عملية يتحقق فيها «مناط المفهوم الكلّي» الذي تندرج فيه. وهذا - بلا ريب - منهج علمي تشريعي يضبط عملية الاجتهاد، ثم هو أمس بمعنى: «التشريع» الذي يتسم بطابع العموم والإطلاق من ناحية، وأقوى من الاستجابة لسنة التطور والتغير في الحياة الإنسانية من «التشريع الفروعّي» من ناحية أخرى؛ لاستعصاء هذا الأخير على العمومية والإطلاق. والعجز بالتالي عن استيعاب المستجدات إلا عن طريق «القياس» وهذا وإن اتسع عقلاً بمجأه، لانسحاب الحكم القياسي على غير المنصوص عليه منطقياً لاتحاد العلة، يقدو عمومته عقلياً، لعموم علته ظناً راجحاً، في حين أن «الكلّيات» وإن كانت مفاهيم كلّية غير أنها مصوغة بنصٍ عامٍ يستغرق ما لا يحصى كثرةً من الفروع التي تندرج في كل منها مباشرة، لا عن طريق «العلة» أي: بطريق غير مباشر، فكان هذا الأخير أتم اتساقاً، وأقوى فاعلية، لطبيعة التشريع، وأداء وظائفه من «القياس الجزئي الخاص» بلا مراؤ!! وأدنى الى تحقيق قصد الشارع.

على أن تما يغني عن «القياس الأصولي» الفروعّي في أصله، والظني من حيث حكمه يغني عنه «العموم المعنوي» الثابت قطعاً بالاستقرار التام للجزئيات - على حدّ تعبير الإمام الشاطبي - بحيث يتصفّح المجتهد الجزئيات الواردة في السنة الثابتة، وفي القرآن الكريم - وهي جزئيات قليلة نسبياً - كما ذكرناه فيستخلص من كل طائفة من تلك الجزئيات «معنىً عاماً» يسلكها جميعاً وإن اختلفت موضوعاتها، وبذلك لا يكتفي المجتهد بالصيغ العامة الواردة في الكتاب والسنة، بل يمتد اجتهاده الى اقتناص «المعاني العامة» أيضاً ارتقاءً من تفصيلات الفروع الجزئية المختلفة موضوعاتها، الى أفقٍ رحبٍ من «المعاني الكلية». وهذا «اجتهاد تأصيلي عام» - كما نرى - يكسب التشريع مرونةً عجيبةً في الاستجابة لمتغيرات الزمن، وتطوير الحياة بالناس، ويستغني به عن «القياس» في كثير من المجالات، ثم هو - آخر الأمر - تكييف



للاجتهاد التشريعي بما يتفق مع «المنهج الكلّي» الذي صاغه الله تعالى في بيانه للأحكام في كتابه العزيز.

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي مشيراً الى تضيق «هوة الخلف» في الاجتهاد الفرعي الفقهي، وأنه أدعى الى «التقريب» بين وجهات النظر طالما كان مُنطلقاً العموم الكلّي في صيغته العامة في أصل وضعها اللغوي، أو في «العموم المعنوي» الثابت قطعاً عن طريق الاستقراء التام في «الاجتهاد التأصيلي» اتساقاً مع طبيعة «المنهج القرآني» في معظمه كما بيّنّا. وهذا بلا ريب منهج أصولي علمي تشريعي يضبط - كما أشرنا - عملية الاجتهاد لتجري على «منطقٍ عامٍ محكمٍ» من شأنه ألا يفتح وليجةً أو سبيلاً الى الاختلاف العميق الجذري الذي لا يتأتى معه توفيق - لكان «التناقض» فيه - نتيجةً للاجتهاد بالرأي في المسائل التفصيلية التي بُحثت على استقلال، دون إدراجها في «المفاهيم الكلية» نصّاً أو دلالةً، وهذا يعتبر أكبر عاملٍ مؤثرٍ في تشتت التوجه لدى الأمة الإسلامية بعامة، لمكان «النتائج» التي هي مآلات التطبيق الجزئيّ المستقلّ، ممّا لا يرضى عنه الشارع الحكيم على النحو الذي نراه لدى الاجتهاد الفروعّي في المذاهب المختلفة.

## الإجتهاد والإستقراء:

وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبيّ - المبدل العريق بسعة أفقه العلميّ الأصوليّ والمتّصل بمقاصد الشريعة الأساسية بما تشكّل من «كليات الغايات» للمصالح المعتبرة - ما نصّه:

«العموم اذا ثبت فلا يلزم أن يثبت من جهة صيغ العموم فقط، بل له طريقان:

**أحدهما:** الصيغ اذا وردت، وهو المشهور في كلام أهل الأصول.

**الثاني:** استقراء مواقع المعنى، حتّى يحصل منه في الذهن أمر كلّي عام.

فيجري في الحكم مجرى «العموم المستفاد من الصيغ» ثم يقيم الأدلة على صحة هذه القضية في الاستدلال»<sup>(١)</sup>.

هذا، ويؤكد الإمام الشاطبي ضرورة هذا «الاجتهاد التأصيلي» عن طريق الاستقراء التام في جزئيات الأدلة من الكتاب والسنة، ضبطاً لعملية الاجتهاد أن تتخالف أو تتناقض مع منطق التشريع العام أو روحه، بحيث تجري على نظام واحد، وترتيب لا اختلال فيه، لمكان اتساق الجزئي مع مفهوم كلي، بقوله فيما نصّه:

«إن المقصود بالكلي هنا: أن تجري أمور الخلق على ترتيب ونظام واحد، لا تفاوت فيه، ولا اختلاف، وإهمال القصد في الجزئيات يرجع الى إهمال القصد في الكلّيات، فإنه - مع الإهمال - لا يجري كلياً بالقصد، وقد فرضناه كلياً، هذا خلف - أي: تناقض - فلا بد من «صحة القصد» الى حصول الجزئيات، وليس البعض في ذلك أولى من البعض، فانحتم القصد الى الجميع وهو المطلوب»<sup>(٢)</sup>.

هذا بيان دقيق حقاً، مؤداه: أنه لا يحمل للاجتهاد الفروعى وليجة ينفذ منها الى نشوء الخلاف القائم على «التناقض المستحكم» الذي من شأنه أن يمس «مبدأ المشروعية العليا» مآلاً، وذلك بأن يشتت «التوجيهات التشريعية» في الأمة، أو يحمل على «التناقض» في التصورات الذهنية الجزئية، مما ينعكس بالتالي سلبياً على كيان المجتمع الإسلامى كله، فتنتقض بذلك غرى التألف والتوادّ جرّاه هذا «التناقض» الذي اتسعت رحابُه، إذ لا تتم وحدة سياسية، واجتماعية، واقتصادية إلا بالاستناد الى وحدة أحكام التشريع - جزئياً وكلياً - معاً، حسب ما يقتضيه العصر.

والشرع الحكيم قد شرّع ابتداءً في القرآن العظيم «الكلّيات» - كما ذكرنا - إيماءً الى أن ينهي اتخاذها أساساً لكل ما يتفرّع من جزئيات لوحدة المناط فيها، وإذا كانت «الكلّيات» قد شرّعها الشارع الحكيم بالقصد اليها حتياً، وإلا ما أنزلها

(١) الموافقات ٣: ١٦٩ بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. دار الفكر - بيروت.

(٢) المرجع السابق ٢: ٦٢ بتحقيق الشيخ دراز - دار المعرفة - بيروت.



وحيثاً ابتداءً، فكذلك «الجزئيات» ينبغي أن تفهم وتطبق أيضاً في ضوء كليّاتها، فتكون «الكليّات والجزئيات» كليّاتها - على هذا النظر - مشروعتين بالقصد اليهها شرعاً، دون انفصال إحداها عن الأخرى استقلالاً، ونتيجةً لذلك: أنّ كلّ مسألةٍ أو واقعةٍ تطرأ ينبغي أن يتحقّق فيها «مفهوم كليّ» يتعلّق بها مناطه كاملاً، والاّ ما كان الجزئي تطبيقاً لكليّة - والفرض أنه مطابقه مناطاً - كيلا يؤول الامر بالمسلمين - من حيث نظام تشريعهم - ان يصبحوا مأخوذين بهذا التخالف، او التناقض، فيما يفرزه الاجتهاد من أحكام في المسائل أو الجزئيات المعروضة، فيفضي ذلك حتماً الى «الاخلال بتوازن المجتمع الاسلامي في كياناته الاساسية من الاقتصاد، والاجتماع، والسياسة، اخلاصاً مادياً ومعنوياً معاً» ومن شأن ذلك ان يحول بالضرورة دون أداء التشريع وظائفه التي أنزل من اجلها، فضلاً عن ان يحول دون السعي الحثيث الجاد والمخلص لتحقيق «الوحدة الاسلامية» المفروضة شرعاً على الامة الاسلامية قاطبة! اذ انجاز الوحدة معلوم من الدين بالضرورة، وعلى هذا فلا بد ان تكون تلك المفاهيم الكلية التشريعية في القرآن الكريم ملكات عقلية راسخة تهيم على العقل الاجتهادي وتوجّهه لتصبح تلك الملكات بصائر منيرة، ولعلّ في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بِصَائِرٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾<sup>(١)</sup> إشارة الى هذا المعنى!!

وبذلك التوجيه الإلهي الحكيم. يتحدّد بل ويستقيم الاتجاه العام للمسلمين فيما يحقّق مصالحهم المتعلقة بتلك الأحكام الفروعية، المتكاثرة والمتطورة المندرجة في مفاهيمها الكلية.

### الأساس التشريعي للوحدة:

وفضلاً عن ذلك فقد وضع التشريع الإلهي - حرصاً منه تعالى على تحقيق

(١) الأنعام: ١٠٤.

وحدة المسلمين - وَضَعَ كَافَّةَ «الأساسيات» التشريعية «التي تستند اليها هذه «الوحدة» في شتى أقطارهم، تلك «الأساسيات» الثابتة في التشريع الإسلامي على سبيل «القطع» مما لا يملك أحد أن يخالف أمرها، شرعها سبيلاً مُيسراً لإقامة هذه «الوحدة» مما يدل دلالة صريحة على بلوغ هذه «الوحدة» في التقدير الإلهي مبلغ أسمى فرائضه، بدليل أنه فرض وحدة الأمة، وشرع لها وسائل تحقيقها من الأساسيات الثابتة على سبيل القطع، أي: أنه تعالى شرع الغاية والوسيلة العملية لتحقيقها، والأمة الإسلامية - مهما تعددت حكوماتها وأقطارها - مأخوذة ومسؤولة حتماً عن أداء هذا الفرض العظيم وإنجازه من الناحية الدينية، ومن الناحية السياسية بوجه خاص، فضلاً عن الناحية الاجتماعية والاقتصادية لقوله سبحانه: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾<sup>(١)</sup> وقوله عز وجل: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون﴾<sup>(٢)</sup> ثم نهى سبحانه نهياً صريحاً يفيد التحريم القاطع عن التفرق والتنازع بقوله جل شأنه: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾<sup>(٣)</sup> مما يدل على أن «التقاعس» عن أداء هذا الفرض الذي هو من أجل الفرائض، يؤدي حتماً إلى انفراط عقد الأمة، وانهيار قواها المادية، والمعنوية، وظهور الأعداء عليها بصريح النص الأنفي الذكر! ومن المعلوم أصولياً: أن النهي عن الشيء أمر بضده!!.

هذا الذي أتى به الإمام الشاطبي، الأصولي المبتكر المجدد في رسمه لمنهج الاجتهاد في الاستنباط للأحكام التي تفتقر اليها الحوادث أو الوقائع المتكاثرة عبر الزمن، بمقتضى سنة التطور في الحياة الإنسانية، لم نر أحداً من فحول الأصوليين، كالإمام الغزالي، والآمدّي، والعزّ بن عبد السلام، وغيرهم، لم نر أحداً من مثل هؤلاء الأصوليين الأقحاح، من تطرّق إلى هذا منهم قد أبدى اعتراضاً عليه، أو أتى بها

(١) آل عمران: ١٠٣.

(٢) الأنبياء: ٩٢.

(٣) الأنفال: ٤٦.



ينقضه، فكان ذلك «إجماعاً أصولياً» على صحة هذا «المنهج التأصيلي» الذي يتجه بجمعيه إلى تحقيق مقصد الشارع من التشريع، جزئياً و كلياً، استيحاءً من المنهج القرآني الكلي في تقريره للأحكام، لما يتسم به من «العمومية، والإطلاق»، فضلاً عن «المفاهيم الكلية» التي تتفق مع طبيعة التشريع نفسه علمياً، وفي كل عصر وبيئة، وذلك من آيات خلود الشريعة وديمومتها بلا مرأى، ولهذا قال الإمام الشاطبي: شرعت أحكام القرآن على وجه كلي، وعام ومطلق.

هذا، وكل أمر - من التشريع العملي الفروعى الاجتهادى - يختلف فيه لو رُدَّ إلى «المفهوم الكلي» الذي يتحقق مناطه فيه لارتفع الخلاف غالباً، أو على الأقل لو بقي الخلاف لما كان جذرياً يغوص في أعماق «التناقض» الذي يُخل بالتصور الذهني الاجتهادي أولاً، كما يُخل بالنظام المحكم الذي شرعه الله تعالى، وهذا محال، لأنَّ شرع الله تعالى لا تناقض فيه، ولأنَّ هذا ينبىء إتما عن العجز عن إدراك حقائق الأمور، أو عن العبث، وكلاهما محال عليه سبحانه، ولعلَّ هذا هو المعنى بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾<sup>(١)</sup>.

وفي هذا المعنى الجليل يقول الإمام الشاطبي ما نصّه: «لقد ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الدنيوية والأخروية ابتداءً، وذلك على وجه لا يختلف لها به نظام، لا بحسب الكل، ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات، أو الحاجيات، أو التحسينات، فإنها لو كانت موضوعاً بحيث يمكن أن يختلف نظامها أو تختلف أحكامها لم يكن التشريع موضوعاً لها، إذ ليس كونها «مصلحة» إذ ذاك، بأولى من كونها «مفسدة»، ولكن الشارع قاصد بها أن تكون «مصلحة» على الإطلاق، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه، أدياً، و كلياً، وعاماً، ومطلقاً، في جميع أنواع التكليف والمكلفين، وجميع الأحوال»<sup>(٢)</sup>.

(١) النساء: ٨٢.

(٢) الموافقات ٢: ٣٧.

فتلخص لدينا: أنَّ ما وضعه الإمام الشاطبي من قواعد أصولية، ومن منهج علمي مرسوم يتفق ومنهج الشارع نفسه في تشريعه للأحكام في القرآن العظيم كما بينا، وينبغي أن يتم الاجتهاد الفروعى الذؤوب المتواصل على غرار «المنهج التأصيلي» بما يصون منطقية التشريع، واتساق نظامه المحكم، بحيث لا يعتريه اختلال ولا تناقض، لا بحسب الجزء، ولا بحسب الكل، إقامة للمصالح الحقيقية وتنميتها، والحفاظ عليها، إذ بالاختلال تنقلب المصالح مفسدة، والعكس صحيح، وذلك مناقض للشارع كفاحاً، والمناقضة باطلة، بل ومحركة قطعاً فيها يؤدى إليها مثلها!!.

فثبت أن هذا «المنهج التأصيلي العلمي» الذي يتفق وطبيعة التشريع نفسه - فضلاً عن التشريع الإلهي - هو الكفيل بتدبير شؤون الأمة بما يحقق مصالح الدنيا والآخرة دون افتئات، أو اختلال ما وضع لها من نظام، لا بحسب الكل، ولا بحسب الجزء، كما يرفع أسباب الخلاف الجذري المستحكم في الفروع، أو - على الأقل - يضيق من هوته، فلا ينخرم مع هذا المنهج نظام المصالح بجميع مراتبها من حيث قوة أثرها في المجتمع الإسلامي مهما ترامت أطراف بيئاته من الضروريات، أو الحاجات، أو التحسينيات، بحيث لا يتخلف حكم فرعى عملي للمساائل أو الوقائع المعروضة على بساط البحث، لا يتخلف كل منها عن مفهومه الكلي، إذ لابد أن يتجه القصد في الاجتهاد إلى «الجزئى والكلى» معاً، لأن قصد الشارع اتجه إليهما معاً كيلا يقع التناقض، وهو علة بطلان الاجتهاد المتناقض، وما ينتج عنه من أحكام - ولا سيما فيما لم يرد فيه نص معين - يتناوله بخصوصه ضبطاً لعملية الاجتهاد على وجهها الأصولي العلمي المرسوم أن تشتط، أو أن تعتسف المسار الاجتهادي العام الذي حددته هذه «المفاهيم الكلية» في التشريع الإسلامي كما أشرنا، لأنها لم تشرع في القرآن الكريم على هذا النحو عبثاً ولا تحكماً، فينبغي إذن «تحكيمها» حال طرؤ العوارض، أو الوقائع المستجدة، أياً كانت طبائعها، أو مجالاتها، وذلك آية خلود الشريعة بلا نزاع!!.



## قاعدة المستثنيات:

إن من الأدلة القاطعة على «كمال الشريعة» أنها أقامت اعتباراً خاصاً للظروف المستجدة العارضة، وللأحوال الطارئة المتغيرة، لأن هذا من سنة الحياة المتطورة في هذا الوجود. فبالإضافة إلى القواعد الكلية في التشريع الإلهي فقد شرع الله أحكاماً أخرى «استثنائية» حفاظاً على «المصالح» أن تنخرم، أو يفضي تطبيق الحكم العام الأصلي إلى نتائج ومآلات - نتيجة لتغير الظروف - لا يرضى الشارع عنها، بل قد تكون على «النقيض» مما يقتضيه روح التشريع العام، أو ينافي مقاصده العامة الأساسية في التشريع.

ومن هنا وضع الأصوليون وأصحاب القواعد العامة «قاعدة المستثنيات» ومن أولئك: الإمام العز بن عبد السلام، إذ أدرج في كتابه القيم «قواعد الأحكام» «قاعدة المستثنيات» هذه يقول فيها ما نصّه:

«اعلم: أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة - دنيوية وأخروية - تجمع كل قاعدة منها «علة واحدة» ثم «استثنى» منها ما في ملاسته مشقة شديدة، أو مفسدة تُربي على تلك المصالح» وكذلك شرع لهم السعي في ذرء المفسد في الدارين، أو في إحداها، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم «استثنى» منها ما في اجتنبه مشقة شديدة، أو مصلحة تُربي على تلك المفسدة، وكل ذلك رحمة بعباده، ونظر لهم، ورفق، ويعبر عن ذلك كله بما «خالف القياس» وذلك جاء في العبادات، والمعاوضات، وسائر التصرفات»<sup>(١)</sup>.

وهذا صريح - كما ترى - بأن الظروف والأحوال الملازمة عامل مؤثر في تغيير ما ينجم عن تطبيق الحكم الشرعي الفرعي على الوقائع في ظل ما يلابسها من عوارض. أقول: ما ينجم أو يلزم عن ذلك من نتائج أو مآلات هي: أضرار أو مفسد

(١) الموافقات ٢: ١٣٨.

تربي على ما كان قد قرّر لها الشارع من «مصالح» حين تشريع الحكم الأصلي ابتداءً، لتلك الوقائع عريّة عن الظروف التي لا يستها الظروف بحكم تطوّر الزمن، فتخرج حينئذٍ من قاعدتها الأصلية الأولى لتدخل في قاعدة أخرى تناسب «المآل» الذي اقتضاها. ذلك؛ لأنّ «المفسدة» اذا كانت تُربي على المصلحة فالعبرة بالحكم الشرعيّ الراجع بعد الموازنة، فيكون الحكم في مثل هذا المقام سلبياً، دفعاً للضرر الراجع الذي نجم عن تغيّر الظروف، لأنّ مفسده المآل غلبت مصلحة الأصل!! وهذا يبحث الى مبدأ سدّ الذرائع!!

وكذلك القول فيما اذا كان الكلّي العامّ يندرج فيه فعل محرم في الأصل، ولكنّ ظروف الحال استدعت إجازته استثناءً لما يلحق الناس من تطبيق الحكم العامّ وهو التحريم - مشقّةً بالغةً، وهذا ضرر عامّ، فيستثنى حينئذٍ هذا الفعل بمجرد من اللفظ العامّ، يُعطى حكماً إيجابياً صوناً للمصالح العامّ، وهذا ما يطلق عليه «الاستحسان» وهو - كما يقول الإمام ابن رشد - :التفات الى المصلحة والعدل!!!

هذا الذي نقرّره هنا استناداً لما ورد في القرآن الكريم، والسنة الثابتة، من «استثناءات» للوقائع التي لا يستها الظروف تصون المصالح، وتدرأ المفاصد، وقرّرها أيضاً الأصوليون من مثل: الإمام العزّ بن عبد السلام وغيره هو ما جاء به الإمام الشاطبيّ «كنظريّة عامّة في الاجتهاد الفروعّي» ولاسيما في تطبيقات أحكام الفروع في ظلّ الظروف المتغيرة، مراعاةً لها لتأثيرها البالغ على نتائج التطبيق، وهو ما سماه: «مبدأ النظر في مآلات الأفعال» وقال:إنّه معتبر مقصود شرعاً، سواء كانت الأفعال موافقةً - مشروعة - أم مخالفة - غير مشروعة - وأقام الأدلة التي تنهض بهذا الأصل العظيم الذي يستند اليه أحكام الفروع كيلا يكون التطبيق آلياً، غير مستبصر بنتائج هذا التطبيق في ظلّ الظروف المتغيرة. وهذا الأصل العظيم يحول دون اختلاف الأحكام الفروعية، وتضاربها مادام الحكم ينهض به المآل والنتائج التي تترتب على التطبيق أثراً للظروف الملازمة!! احتذاءً بتصرّفات الشارع نفسه في هذا الاستثناء



حسب الظروف المقتضية<sup>(١)</sup>.

هذا، وتختلف الجزئي عن كليّة في هذا المقام لم يكن اعتباراً بل «الظروف واقعة، أو متوقعة» نرأ للضرر الراجع جلباً للمصلحة الراجعة، وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي ما نصّه:

«فعل هذا، تختلف آحاد الجزئيات - استثناءها - عن مقتضى الكلّي، إن كان لغير عارض - أي: بغير ظروف وأحوال طارئة - فلا يصحّ شرعاً، وإن كان لعارض فذلك - أي: التخلّف أو الاستثناء - راجع الى المحافظة على ذلك الكلّي من جهة أخرى، أو على كليّ آخر، فالأول: يكون قادحاً تخلفه عن الكلّي، والثاني: لا يكون قادحاً»<sup>(٢)</sup>.

أما اذا كان النصّ يتعلّق بتحريم مسألة جزئية خاصة تحريماً قاطعاً فلا يجري فيها الاستثناء في حالة الضرورة.

وفي هذا تفسير لوجوب الاستثناء تطبيقاً للأجدر من «الكليات» بها يناسب آثار الظروف من النتائج عند طروئها فعلاً، أو توقّع طروئها، وهذا مفاده: أنّ «الجمود الفقهيّ أو التعصّب المذهبيّ» فيما يتعلّق بالمتنقولات الاجتهادية من المذاهب المختلفة لا يتفق وقواعد الأصول في الاجتهاد التشريعيّ المستفاد من منهج القرآن الكريم نفسه في منهجه الكلّي من حيث بيانه للأحكام كما فصلنا، واستندنا فيه الى إجماع الأصوليين تلك القواعد الكلية التي تستجيب لتغير الظروف، حذراً أو اتقاء من النتائج التي لا يرضاها الشارع جرّاء التطبيق المرتجل - غير المستبصر أو الآلي - دونها اعتبار وتقدير للظروف المتغيرة من حيث هي عامل مؤثر في النتائج، ولأنّ التصرفات التي يأتي بها المكلفون، أو يصدر عنهم بحكومة شرعاً بنتائجها، ولهذا أوجب الشارع التحقيق من «مشروعية البواعث والقصود النفسية» لما تؤدي اليه من مآلات

(١) الموافقات ٤: ١٩٦ وما يليها.

(٢) الموافقات ٢: ٦٤ بتحقيق الشيخ دراز.

وننتائج. ولهذا رأينا الإمام ابن قيم الجوزية يضع قاعدة عامة في الدوافع النفسية التي تكشف عنها الأمارات والقرائن بقوله: «القصْدُ روحُ العقد، مصحَّحُهُ، ومبطلُهُ» أي: بالنظر الى ما يؤول اليه الباعث من نتائج، لأنَّ «الدافع النفسي» للتصرف قبل تنفيذه هو باعث مستكن في النفس، وبعد تنفيذه نتيجة ومآل وواقع في الخارج، فالتصرف إذن يصح بصحة مآله، ويفسد بفساد هذا المآل، ولولا أنَّ التشريع الاسلامي يقيم وزناً كبيراً لمشروعية المآل لأعُض الطرف عن البواعث والقصود، ولهذا احتفل بها احتفالاً كبيراً جداً «إنما الأعمال بالنيات».

وكذلك الأمر اذا كان المآل والنتائج تلقائية غير مقصودة، فينبغي أن تكون على حالة مشروعة أيضاً، وآلا هُدمت «المصالح» وصيرتها الى «مفاسد»، وحكمة الشارع تأبى أن تكون مآل تطبيق سرِّه باي حال من الأحوال مفضياً الى النقيض مما بُني عليه شرعه ابتداءً من جلب المصالح، ودرء الأضرار والمفاسد، وهذا هو الشأن في كل تشريع دقيق محكم، لا يعتريه الباطل من بين يديه ولا من خلفه!! وهذا - في نظرنا - ادعى الى «التقريب بين المذاهب الفقهية» بلا نزاع اذ اعتمدت هذه «المفاهيم الكلية» ان في الحالات العادية، أو في العوارض الاستثنائية على السواء، لأنَّ «وحدة الأصول والقواعد» من شأنها أن تؤدي الى «التقارب» ان لم تكن مفضية الى «وحدة» النظر التشريعي والاجتهادي دون ريب!!

## تاريخ الاجتهاد:

المجتهدون في القرن الثاني الهجري بوجه خاص وما يليه حتى القرن الرابع كانوا على إحاطة تامة بأصول الشريعة وأسرارها، ومقاصدها الأساسية العامة التي يفتقر الى تحقيقها كل مجتمع إنساني ليستقيم أمره، ويستوي نظام حياته دون اختلال فيه أو إهمال لأي نوع من مصالحه الحيوية التي تحفظ عليه توازنه مادياً ومعنوياً، كما كان أولئك المجتهدون على تفهم عميق للأدلة التي تستند اليها تلك الأصول، وتتغيا



غاياتها، متمكنين من تبين أنواعها، متبصرين بوجوه الاستدلال بها وبطرق دلالاتها اللغوية والعقلية «بعد «الركون» الى حجة تلك الطرق بما يُقدرهم على استظهار كافة طاقات النص التشريعي - كلياً كان أم جزئياً - من حيث «الإبانة» عن مراد الشارع وقصده فيما شرع من الأصول العامة، والدلائل الجزئية على السواء، تلك الدلائل التي تبين لهم أنها تطبيق دقيق للمفاهيم الكلية - على ما أثبتته الإمام الشاطبي - من حيث إن الشارع الحكيم قد شرعها «وسائل» عملية، وناجعة لتحقيق مقاصده ومراداته في أوسع مدى، كيلا يخالف الحكم عن غايته، تطبيقاً وتنفيذاً، وإلا كان بطلان التصرف، إذ «الوسائل» وإن كانت في الأصل أحكاماً شرعية قدرها الشارع تقديرًا يحفظ صلاحيتها لتحقيق غاياتها، غير أن تلك «الغايات والمقاصد» أعظم تقديرًا ووزناً، حتى اذا تقاعس الحكم عن تحقيق «الغاية» أو المقصد الشرعي من أصل تشريعه ابتداءً لظروف وملاسات محتفة، أو أدى الى نقيض مقصوده، أوقف تطبيق هذا الحكم في تلك الظروف ليُطبَّق على هذه الواقعة المحتفة بظروفها كلياً آخر، يفضي الى «نتائج شرعية» لا تنوب عن مقاصد الشريعة الكلية، حتى لا يكون ثمة تناقض بين الجزئي والكلي في نطاق الشريعة، أو يصادم مقتضى «مبدأ المشروعية العليا» فيها على النحو الذي بسطنا القول فيه آنفاً.

أقول: إن هؤلاء المجتهدين من التابعين وتابعيهم قد تفقهوا بسلفهم الصالح من «الصحابة» الكرام الذين اقتعدوا غارب «الاجتهاد الفروعى» للوقائع المتكاثرة، والمختلفة في طبائعها بفضل اتساع حركة الفتوح، إن الاجتهاد، أو القضاء، أو الفتيا، أو تدبير شؤون الدولة سياسياً، لأن معظمهم كانوا رجال دولة، أو أعضاء في «مجلس شورى الحكم» فضلاً عن كونهم مجتهدين علماء في الاستنباط بما يناسب ظروف الأمة - داخلاً وخارجاً - في هذه الدولة المترامية الأطراف، وإن كانت أصول تلك الأحكام - بادئ ذي بدء - مستقرة في نفوسهم بالقوة، وفي أذهانهم معاني ومقاصد استقراء اللغة وبلاغتها، وأسرارها في البيان، ثم أعقب ذلك تدويناً.

غير أن التابعين وتابعيهم حتى القرن الرابع، قد سلكوا سبيل «الاجتهاد

التأصيلي» الذي قوامه ارتقاء بالفكر الاجتهادي الأصولي التشريعي بوجه عام إلى «مفاهيم أصولية عامة» و«قواعد كلية» قد أصلوها لضبط التفكير الاجتهادي، وتقويماً للتفهم التشريعي، وتوجيهها لعملية الاستنباط، ضبطاً يجعله «علمي الاتجاه»، «موضوعي النظر»، «يعلل الحكم» بما ورث عدالة التشريع، وقناعة المكلف للامثال الطوعي «بين المقصد» توثيقاً للمصالح الحقيقية المعبرة «كلي المفهوم» تأكيداً لمنطقية التشريع!!!.

## الاجتهاد تكليف شرعي:

على أن هذا النوع من الاجتهاد المستقل المبكر بشقيه: «التأصيلي والتفريعي» بما ينطوي على عبء من النظر ثقل استنباطاً، وتطبيقاً معاً - ولعل الاجتهاد في التطبيق لا يقل خطراً وأهمية عن الاجتهاد في الاستنباط - أقول: بما ينطوي عليه هذا الاجتهاد بشقيه من النظر العقلي، والبحث الأصولي من عبء ثقل، وبما كان يترك من «آثار» بالغة في حياة المجتمع الاسلامي سياسياً، واجتماعياً، واقتصادياً إنما كان أداء لفريضة محكمة - وإن كانت كفائية - ترتقي - في اعتقادهم - إلى مستوى «العبادات» سواء بسواء، وبما أدركه الإمام الشافعي الذي يعتبر أول مدون لعلم الأصول كمالاً، بما ينبىء عن «نظرية عامة كاملة للشرعية» حيث يقول في كتابه «الرسالة»: «إن الله تعالى ابتلى عباده بالاجتهاد كما ابتلاهم في سائر فرائضه» أي، كلفهم به.

## الاجتهاد والتجديد

هذا والرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) كان في عصره المبارك لا يفتأ يعلن على الملأ أن الاجتهاد بما هو ضرورة تشريعية وحيوية لتدبير شؤون



الأمة فعلاً - لا لمجرد إظهار قوة النفاذ العقلي، أو الكلمة الاجتهادية المبتكرة المبدعة - ولتكيف حياتها بمفاهيم الشريعة ومقتضيات بصائرنا وحقائقها، وقد أكد (صلى الله عليه وآله وسلم) على أن يكون اجتهاداً متجدداً عبر القرون، لتبدل الظروف وتغير المصالح صدىً لسنة التطور في الحياة الإنسانية التي هي ما تقتضيه سنة العقل الإنساني المبدع نفسه نمرة في أصل فطرته، مما يتنافى مع «الجمود الفقهي» رأساً، أو «التعصب المذهبي» الذي يقتضي بطبيعته العكوف على المنقولات الاجتهادية - ولو كانت معرفة في القدم - يعكف المجتهد عليها دون نظير متجدد بها يناسب الوقائع بظروفها المستجدة في كل عصر بيئة قال (صلى الله عليه وآله وسلم): «إن الله يبعث على رأس كل سنة من يجدد لها دينها» ولهذا يقول الإمام القرافي: «إن الجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين» غير أن «التجدد في الاجتهاد» الذي ينافي الجمود الفقهي لا ينبغي تغيير النصوص التشريعية في الكتاب والسنة، ولا يخالف عن أمرها ومقتضاها، لأن الشريعة الإسلامية قوامها هذه النصوص المقدسة الموحدة، فكان ارتباطها بها أدياً، وبيان ذلك:

إن «التجديد» الوارد في نص الحديث الشريف الذي روينا، ذو مفهوم ينبغي أن لا يعزب عن تعقل المجتهد فليس من مفهوم «التجديد» في الحديث الآنف - كما قلنا - تغيير أي نص من نصوص الشريعة - كتاب وسنة - أو العبث بمعانيها الحقيقية، أو المظنونة ظناً راجحاً، أو تأويلها تأويلاً مستكراً لا يجري على قواعد التأويل الأصولية إشباعاً لنزعة التعصب، أو استجابة لرغبة الجمود دون نظير أو اجتهاد، لأن هذا أشبه ما يكون بالتقليد الذي لا يقوم على دليل ولا يدعمه برهان، وهذا محرم شرعاً بالنسبة إلى المجتهد في كل عصر، إذ لا يجوز للمجتهد أن يأخذ برأي غيره مادام هو قادر على الاجتهاد، ولأن رأي المجتهد الفرد لا يلزم إلا صاحبه تنفيذاً لعملية أو فريضة الاجتهاد المستمرة أبداً، ودون توقف، وإلى يوم القيامة. وإذا صح أن يوصف الإسلام بشيء فإنها يوصف بكونه دين الاجتهاد استنباطاً وتطبيقاً معاً، ولا ينبغي أحدهما عن الآخر! خلاصة معنى التجديد الذي أعلنه الرسول



(صلى الله عليه وآله وسلم) على الملا إيداناً بوجوبه في كل عصر، وعلى رأس كل مائة سنة. فتلخص: أن المقصود بالتجديد الذي أوجبه الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) «على رأس كل مائة سنة» هو: «تجلية حقائق الإسلام» وبيان «مفاهيمه الأساسية الكلية، والجزئية» مما يقوم عليه «كيانه التشريعي، والعقائدي، والعبادي، والأخلاقي» صوناً لها من التزييف، أو الاختلاط، أو التشويه، أو الإبداع، إذ ربما يرين على تلك الحقائق والمفاهيم ظلمات كثيفة من الفكر الأجنبي المستورد، أو المنافي بغشي على جوهرها، أو ربما يؤثر في تعقلها تيارات ثقافية وافدة منحرفة أو معادية تمازج تلك المفاهيم، فتلتاث بها فكرة التدين، بل وحقائق هذا الدين الحنيف، أو عقائده بما تشوهها «المبتدعات العرفية» المحلية القارة، فتستقر في النفوس على أنها «حقائق من الدين» لبعده العهد بها، وتكرر وقوع تلك المبتدعات، واستحكام ألفها، أو لغفلة الناس عن زيفها وتحريفها، وهذا دون ريب يفتقر إلى الاجتهاد من أهله متجدداً يتمثل في بحوث علمية لبيان «جوهر الدين» وإظهار «حقائقه» بما ينزع عنه شوائب التزييف والتشويه في الفهم، ويظهره مما ألصق به أعداؤه من قضايا عن طريق التأويل المستكره للنصوص بما لا تحمل، لا لغة، ولا عقلاً، ولا مجازاً جارياً على سنن بلاغتها في التوسيع اللغوي بما نراه في كل عصر من جانب معظم المستشرقين وأقزامهم الذين يكتون للإسلام عداءً متأصلاً دفيناً، وبما يأتون به من افتراءات ملفقة يُلصقونها بالإسلام ليشتكوا المسلمين في حقيقة دينهم، أو يزحزحوهم عنه، وهذا الأمر قد بلغ حدّاً من الأهمية والخطورة - في نظر الشارع - أن افتقر إلى بعض من المجتهدين المخلصين الأحقاء بالبيان والتبليغ على نحو ما بعث الله رسلاً مكرمين.

## الإجماع ورائة الأنبياء:

وهذا المعنى الجليل قد قرّره الإمام الشاطبي بأجلى بيان، حيث يقول: «فاذا بلغ الإنسان مبلغاً يفهم فيه عن الشارع قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة وفي

كل باب من أبوابها - أي: أصبح مجتهداً مطلقاً - فقد حصل له وصف هو سبب في تنزله منزلة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في التعليم والفتيا لما يحمل بين جنبه من معاني النبوة، وإن لم يكن نبياً<sup>(١)</sup>. هذا، ولا ريب أن قيام المجتهد الحق بهذه «المهمة العظيمة» خلفاً عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في تفهم حقائق رسالته، ومقاصدها الأساسية العليا «وفي أدائها على الوجه الأوفى والأكمل - قولاً وعملاً - يعتبر واجباً قطعاً، لأنه يؤدّيها على الوجه الذي أداها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) دون تقوّل، أو تزديد، أو تشويه، أو تحريف، أو ابتداع، ولذا بات من المتفق عليه عند جمهور الأصوليين، أن «الاجتهاد» في تفهم حقائق التشريع، وتحملها، وأدائها، والاستنباط والتطبيق على مقتضى تلك الحقائق كان واجباً كفاً، وبه يرفع مقام المجتهد إلى مقام المديرين بأن يخلقوا «النبوة في مهامها» لما تخفّق بين جنبه معانيها، وإن لم يكن نبياً، لبلوغه في معراج الاجتهاد والتجديد - على النحو الذي فصلنا - أسمى مبالغة!!!.

وفي تقرير هذا المعنى العظيم، وتأكيد، يقول الإمام الشاطبي، ما نصّه:-  
«إنّ العالم وراث النبي، فالبيان - في حقّه - لا بدّ منه، من حيث هو عالم لما ثبت من كون العلماء ورثة الأنبياء، وهذا معنى صحيح ثابت، ويلزم من كون العالم وارثاً قيامه مقام مورثه في «البيان» وإذا كان «البيان فرضاً» على الموروث لزم أن يكون فرضاً على الوارث أيضاً، ولا فرق في «البيان» بين ما يفتقر إلى اجتهاد وبين ما هو بين في نفسه»<sup>(٢)</sup>.

هذا المعنى الذي يقرّره الإمام الشاطبي هو: من معنى «التجديد» بالمفهوم الذي حدّدناه بسبب وثيق!!.

وأيضاً «التبليغ الذي اضطلع به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) بمقتضى أمر

(١) الموافقات ٤: ١٤٢ وما يليها.

(٢) المرجع السابق.



الله تعالى إياه بذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾<sup>(١)</sup> مأمور به الوارث - كما بينا - لقيامه مقام النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فثبت قطعاً أن «المجتهد المستقل غير المقلد» يحمل «أمانات ووظائف النبوة عينها» إذ لا معنى لهذا الأصل عملاً، إلا بما يستلزم من تكاليف تلك الأمانات: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ أي: فما بَلَّغْتَ أمانته، وإلا ما كان لوصفها بالأمانة معنى أو وجه معقول!!

وعلى هذا، صحَّ أن كل ما هو موجه إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) هو بعينه موجه إلى «المجتهد الحق» في كل عصر، وبينه، غير مقلد ولا متعصب لرأي إمامه، بل هو مأخوذ رأساً بوجوب التلقى عما بلغ النبي من رسالته، إذ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إمامه، وموروثه، بياناً ومعاني، ومباني وكلّيات، ومقاصد لا يرم عن ذلك انحرافاً أو تقولاً أو تبديلاً، وتزييداً قيد أنملة! وإلا انخرمت الأمانة، وهذا محرم باطلاً.

وأيضاً، فيما يتعلق بالحكم، جاء قوله تعالى صريحاً: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾<sup>(٢)</sup> ليفيد أن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يحكم باجتهاده فيما لم ينزل فيه وحي، ثم ينزل الوحي مخطئاً أو مصوباً، فكذلك من يقوم مقامه إلا ما يتعلق بالوحي، ودليل ذلك من نص الآية الكريمة التي تلونها، ووجه الاستدلال:-

إن «الإراءة» في الآية الكريمة من قوله تعالى ﴿بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ لا يمكن أن يُصرف معناها إلى «الإراءة» البصرية أو الحسية من الرؤية بالعين، ذلك لأن «الأحكام الشرعية» التي يُراد بها أمور معنوية معقولة وذهنية مجردة، لا ترى بالعين حساً، بل تدرك تعقلاً كما لا يسوغ أن تُفسر «الرؤية» في الآية الكريمة بمعنى

(١) المائة: ٦٧.

(٢) النساء: ١٠٥.

«العلم» اليقيني، لأنه لا يوجد في الآية الكريمة إلا «مفعولان» بينما هي تحتاج الى «ثلاثة مفاعيل» فلم يبقَ إلا أن تكون من «الاجتهاد».

هذا، وإذا كان في الآية الكريمة احتمالان:

**أولهما:** أن يفسر قوله تعالى: ﴿بِهَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ أي، بها نصّ عليه في الكتاب

العزیز.

**ثانيهما:** أن المراد من قوله تعالى: ﴿بِهَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ من خلال اجتهادك ونظرك في أحكام الكتاب وأدلتها، فإنّ في هذا - على الراجح - دليلاً على أنه (صلى الله عليه وآله وسلم) كان يجتهد فيما لا نصّ فيه حتى ينزل عليه الوحي في حكم الواقعة المعروضة مصوباً أو مخطئاً، بل وقد وقع ذلك فعلاً.

على أننا لسنا الآن بصدد إقامة الأدلة على وقوع الاجتهاد منه (صلى الله عليه وآله وسلم) وإنما قصدنا هنا الى إثبات وجوب اجتهاد ورثة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) اجتهاداً واجباً على «الكفاية» وأن يقوموا بهذه المهمة التي تكافئ التبليغ والبيان والحكم كلما أعوز الأمر ذلك، لقيامهم مقام النبوة، ولا سيما بعد انقطاع الوحي من باب أولى!! وهذا ما أشار اليه ابن العربي في تفسيره، إذ يقول: ﴿بِهَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ أي، بها أعلمك، وذلك بوحي أو نظراً أي، بالاجتهاد!

ولما كان «المجتهد الحق» لا صلة له بالإيجاء الإلهي فتعين «النظر الاجتهادي» كما أعوز الأمر ذلك، لقيامه مقام النبوة في ذلك، ولأن «فطرة البيان القرآني» وطبيعته تقتضي ذلك، لمكان النصوص العامة والمطلقة فيه، وكذات السنة. هذا ونتيجة ذلك أن: «الجمود الفقهي أو التعصب المذهبي» ينافي ذلك قطعاً، لأنه إطراح للنظر الاجتهادي المفروض، للأمرين الذين أشرنا اليهما.

## الاجتهاد أمانة:

وأيضاً: الاجتهاد هو «أمانة المجتهد الحق» وتأدية الأمانة العلمية والفكرية



واجب شرعاً، بل هي فرض تكافلي (كفائي) لا يجوز التخلي عنها، أو اغتيالها، بالتقليد أو الجمود، دون إعادة النظر في المنقولات الاجتهادية، لاختلاف الظروف، وتكاثر الوقائع، وإذا كان الاجتهاد «فريضة الدين» فهي أيضاً «أمانة العلم» ولا سيما إذا استدعى ذلك إقامة الدين على «أصوله المستفزة» على حدّ تعبير الإمام الماوردي<sup>(١)</sup>

أضف الى ذلك أنّ «الاجتهاد» - في جوهره - استجابة لواقع خصيصة «الإبداع الفكرية» المغروسة في طبيعة العقل نفسه فطرةً، وإلاّ ما كان «التطور في الحياة الإنسانية».

غير أنّ ذلك «الإبداع» مقيد، بأن يكون في إطار الشريعة «لا يخرج عنها، ولا يناقض روحها، أو يصادم «القطعيّات» فيها، فكانت فريضة الاجتهاد في الإسلام - كما ترى - مطابقة لفطرة العقل، ول مقتضيات سنة التطور الماضية في هذا الوجود الإنساني!!

على أنّ الإمام الشاطبيّ قد أشار الى هذا «القيد» المهم في التجديد والإبداع التشريعيّ والفكريّ بما فطر عليه العقل الإنساني في أصل خلقته، إذ يقول ما معناه: لا يمكن الاستجابة للحاجات المتنوعة في طبائعها والمتكاثرة، والمصالح المتجددة عبر العصور بحكم سنة التطور في الحياة الإنسانية، والوجود البشريّ - ثمرة طبيعّة للفكر الإنساني المبدع بحكم فطرته - إلاّ بالاجتهاد من أهله، وبذل الطاقة العلمية والفكرية الى أقصى حدودها وإمكانيّاتها فكان «الاجتهاد» لا بدّ منه، ولا غنى عنه، فضلاً عن أنّ «الاجتهاد» استجابة لواقع خصيصة الإبداع الفكريّ المغروسة في فطرة العقل نفسه، ولكن في «حدود الشرع» وإلاّ كان «التخلف» و«الانتكاس» وفقدان التوازن ممّا لا يتفق وأصول الإسلام قطعاً، إذ قد اتجهت إرادة الخالق - جلّ وعلا - الى إقامة مقاصد الشريعة وتتميتها، وحفظها، وهذه المقاصد العامّة العليا

(١) الأحكام السلطانية: ٥ وما يليها.

الأساسية هي «مبنى المصالح العامة والفردية» للمجتمع الانساني، لا الإسلامي فحسب في كل عصر وبيئة، ولكن من حيث وضع الشارع لها، لا من حيث مطلق إدراك المكلف إياها<sup>(١)</sup>

### || مجال الأهواء:

وفي هذا المعنى يقول ما نصّه: «المصالح المجتلبة شرعاً، والمفاسد المستدفة إنا تعبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية» وقيم بعض الأدلة على هذا المعنى بقوله: «إنا جاءت - الشريعة - لتخرج الناس عن دواعي أهوائهم، حتى يكونوا عباداً لله اختياراً كما أنهم عبيد لله اضطراراً<sup>(٢)</sup> على أن الاجتهاد في المصالح - نظراً وتحقيقاً - إنا ينصب أساساً على تحديد خصائص الأفعال التي تناسب تحقيقها، لأن «المصالح» من حيث هي غايات تستهدفها الأفعال التي تتسم بخصائص مناسبة معينة لذلك التحقيق. وأمّا الاجتهاد في الحكم الشرعي: فمنصب على بناء تلك الأفعال، وتشريعه لها على نحو يغلب على الظن إفضاء هذا الحكم الى تحقيق غايته من المصلحة المعتبرة، بحيث يفرعه عن كُليته لا يريم عنه، ولا ينافيه، وإلا كان الاعتساف، وهذا لا يتم - عقلاً وواقعاً - إلا بأعمال الاجتهاد، فثبت أن «التقليد» الذي هو عَرِيّ عن الدليل - جزئياً وكلياً - أو «التعصب» لرأي مجتهد كليهما ضرب من ضروب «الهوى المتبع» وذلك منافٍ قطعاً لهذا الأصل العام، وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي: «لذلك احتيج الى فتح باب الاجتهاد....» فلا يجوز إغلاقه بأي حالٍ من الأحوال، ويعلّل ذلك بقوله: «فإما أن يترك الناس مع أهوائهم، أو ينظر اليها

(١) الموافقات ٢: ٢٧ بتحقيق الشيخ دراز.

(٢) المرجع السابق: ٣٨ وما يليها.



بغير اجتهاد شرعي - أي تقليداً أو تعصباً - وهو أيضاً «اتباع للهوى» وذلك كله فساد، فلا يكون بد من التوقف لا الى غاية وهو معنى: «تعطيل التكليف لزوماً»<sup>(١)</sup> والتعطيل: اطراح العمل بشرع الله بالكلية.

وتفسير ذلك: أن الإمام الشاطبي يشير بقوله: «ترك الناس الى أهواتهم» الى أن افتقار الناس الى أحكام شرعية تستجيب لما يستجد لديهم من الوقائع والمشاكل - قد تكون معقدة - وما ينزل بساحتهم ترى من الأحداث الطارئة: السياسية منها، والاقتصادية، والاجتماعية، ثم تقاعد المجتهدون عن إمدادهم بالحلول الملائمة المستمدة من روح الشرع، ومفاهيمه الكلية، فإن هذا «التقاعد» يلجئهم قسراً الى أن يشرعوا من عند أنفسهم، وأن يتبعوا - في هذا التشريع - أهواءهم، أو أن يضطروا الى الاستعانة بما عند الأجنيبي من التشريعات التي لا تقوم على أصول الإسلام وشرعه بل تقوم على النظر العقلي المحض، وهذا محرم قطعاً وبالإجماع، لأنه تشريع منافي لشرع الله، وأحكام من غير ما أنزل الله!!

وهذا مفاد قول الإمام الشاطبي: «أو ينظر اليها بغير اجتهاد شرعي مما يرونها ملائماً للطاريء من الأحداث» ومعلوم أن «التحكّم» ممنوع ومحرم شرعاً، لأنه يتناقض مع «قاعدة اعتبار المصالح المعتبرة في الأحكام».

وعلى هذا كان «التحكّم المذهبي» بالتقليد، أو التعصب باللهوى منافياً رأساً «للتحكيم الشرعي» الذي نصت على وجوبه صراحة الآية الكريمة من قوله عز وجل: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيهَا شَجَرِ بَيْنَهُمْ﴾<sup>(٢)</sup> أي: لا يحكمون أهواءهم.

وأيضاً، أن التعصب مذهبياً يحول بالضرورة دون «التقريب بين المذاهب»، بل يوسع من شقة الخلاف بينها المؤدي بدوره الى اختلاف المسلمين فيما بينهم على أمر

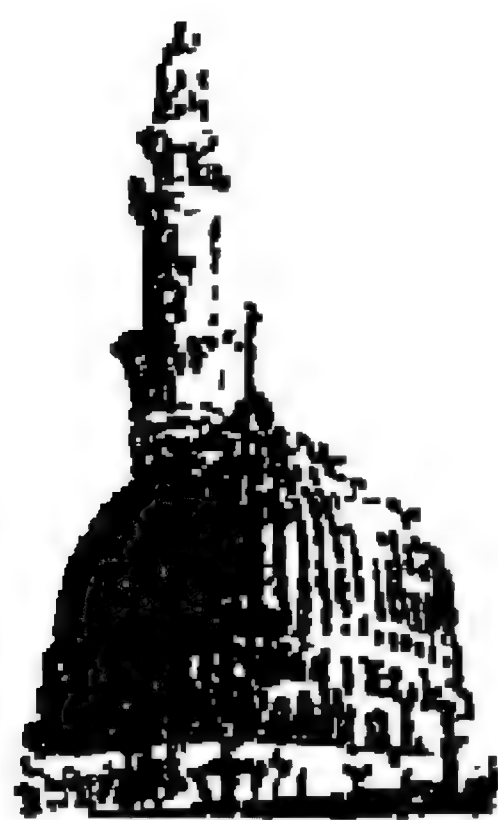
(١) المرجع السابق ٤: ١٠٤.

(٢) النساء: ٦٥.



تشرع رتبهم، فضلاً عن أن «المتعصب مذهبياً» إنما يبتغي دوماً نصرة مذهبه، لا نصرة شرع الإسلام وكل ذلك فساد محترم، بل يجب الحيلولة دون وقوعه، مما يشكل بالتالي عاملاً مؤثراً في الإخلال بتوازن المجتمع الإسلامي كله، إخلالاً يتناول «مقوماته المادية والمعنوية» على السواء، وهذا مما لا يجوز شرعاً المصير إليه فيما أدت إليه مثله!!.

أما الاختلاف اليسير فيما يتعلق بالنصوص الظنية، أو ما يشبهها من تقدير خصائص الأفعال، وما تقتضيه من أحكام يغلب على الظن إفضاء تنفيذه إلى المصالح الحقيقية المعبرة، فذلك ليس اختلافاً جذرياً، ولا تناقضاً مستحكماً يستحيل معه التوفيق، لأنه مما تقتضيه فطرة البيان القرآني نفسه - على حدّ تعبير الإمام الشافعي في كتابه «الرسالة» بحكم كونه من لوازم الاجتهاد ولا يحول دون التقريب بين آراء المجتهدين، ثم هو آخر الأمر لا يُخلّ بتوازن المجتمع في أيّ كياناته مما يسعف بالتالي على «إنجاز التقريب» الذي يجعل السبيل إلى تحقيق «الوحدة الإسلامية» ميسراً، بل يُفضي إليها تلقائياً بحكم وحدة الأصول العامة، والمفاهيم الكلية، والمقاصد الكلية الأساسية العليا التي هي مباني «المصالح» للأمة والأفراد، وذلك هو مقصد الشارع من وضع الشريعة ابتداءً.



# اتجاه التقريب في مجمع البيان

الأستاذ عبد الكريم بن آراز، شيرازي

كان المسلمون قبل الزحف الاستعماري على أراضيهم يتعايشون فيما بينهم متآخين متحابين في جو من الود والإخاء، فإذا ما حصل بينهم خلاف كانوا ينهونه بطرق سلمية على أساس روح التقريب والتضامن الإسلامي، ويسرون قديماً بخطئ ثابتة يجوبون العالم لإرساء قواعد مجدهم، ولم تظهر بوادر مجد المسلمين إلا بعد أن وحد الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) بين المسلمين بأواصر الأخوة الإسلامية. وعلى رغم الاضطرابات والخلافات بعد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فإن الإمام علياً (عليه السلام) جمع شمل المسلمين ووحد كلمتهم وصان بنفسه الوحدة الإسلامية، ومن وراء تلك الجهود الجبارة نبذ المسلمون خلافاتهم وراء ظهرانيهم وأوقفوا إراقة دمائهم وقاموا بإصدار نورتهم المباركة الى أصقاع العالم. لكن مما يؤسف له أن الاستعمار الفاشم حاول - وسيحاول أبداً - عن طريق سياسة مرسومة «فرّق تسد» أن يدس الخلاف بين المسلمين، ويصطنع التهم فيقتل المسلمون فيما بينهم، ويحلّ العداء والبغضاء محلّ الأخوة والسلام.



إن موسم الحجّ ليعتبر فرصة ذهبية للتقريب بين المسلمين وترك الأحقاد والضغائن. ومن جملة التهم التي تُكال ضد الشيعة القول بتحريف القرآن، وأن الشيعة لا تُعير اهتماماً بهذا القرآن، وأنّ لهم قرآناً يسمّى «مصحف فاطمة»! والحال أنّ كبار فقهاء الشيعة الإمامية مثل الشيخ المفيد. والشيخ الطوسي. والشيخ الشريف المرتضى إلى عصر الإمام الخميني (رض) يذهبون إلى صيانة القرآن عن التحريف، ولا شك أنّ آراءً فرديةً خاصّة لا توضع على حساب القوم، سواء كانت شيعة أم سنية، وأنّ المفترين والفقهاء من الشيعة يتزوّدون دائماً من معين التفاسير السنية مثل: تفسير «الإمام عبد الله الأنصاري» «المبيدي»، و«المواهب العلية» للكاشفي، وتفسير «أنوار التنزيل» للبيضاوي و«الكشاف» للزمخشري، و... وأنّ هذه التفاسير في مكاتب الشيعة تقع موقع تفاسيرهم. وأضف إلى ذلك أنّ من بين تلك التفاسير ما تدرّس في الجامعات المدنية والدينية، وأن قائد الثورة الإسلامية ولي أمر المسلمين السيّد الخامنّي قد نقل قسماً من تفسير «في ظلال القرآن» للسيّد قطب إلى اللغة الفارسية، وتكرّر هذه الحالة لدى المفترين وشيوخ الأزهر وعلماء مصر، حيث أقبلوا إقبالاً منقطع النظر على تفسير الإمام الشيعي الطبرسي «مجمع البيان»، وأنّ الأستاذ الأكبر الشيخ محمود شلتوت، والفقير الكبير الشيخ عبد المجيد سليم الشيخ الأسبق للجامع الأزهر الشريف قد أعجبوا بالكتاب، وأوصوا إلى «دار التقريب بين المذاهب الإسلامية» بالقاهرة بطبع الكتاب كنموذج لأبداع التفاسير، ومن حسن الحظّ فقد أخرج الكتاب إخراجاً رائعاً مع مقدّمة قيّمة للسكرتير العام لدار التقريب، ومقدّمة أخرى للشيخ محمود شلتوت، وعليه هوامش وتعليقات مفيدة لبعض مشايخ الأزهر.

تفسير «مجمع البيان» على إيجازه واختصاره قد جمع مؤلفه فيه علوم القرآن من القراءات، وشأن نزول الآيات، واللغة، والإعراب، ونظم الآيات، والصور، والأخبار والقصص، وأحكام الحلال والحرام، و... وهذا التفسير قد حاز إعجاب المسلمين من السنة والشيعة بأراء معتدلة غير متطرّفة، وهو يمثل عقائد الشيعة بالنسبة إلى كتاب الله العزيز.

ويقول شيخ الجامع الأزهر الأستاذ الشيخ عبد المجيد سليم:

«لا أحسبني مبالغاً إذا قلت: إنه في مقدمة كتب التفسير التي تعد مراجع لعلومه وبحوثه، ولقد قرأت في هذا الكتاب كثيراً، ورجعت إليه في مواطن عدة فوجدته حلال معضلات، كشاف مبهمات، ووجدت صاحبه - رحمه الله - عميق التفكير، عظيم القدر، متمكناً من علمه، قوياً في أسلوبه وتعبيره، شديد الحرص على أن يحل للناس كثيراً من المسائل التي يفيدهم علمها».

ويقول الأستاذ الكبير الشيخ محمود شلتوت في مقدمته على هذا التفسير:

«... وشقرت عن ساق الجذ، وبذلت غاية الجهد والكد، وأسهرت الناظر، وألقيت الخاطر، وأطلت التفكير، وأحضرت التفاسير، واستمددت من الله سبحانه التوفيق واليسير، وابتدأت بتأليف كتاب هو في غاية التلخيص والتهذيب، وحسن النظم والترتيب، يجمع هذا العلم وفنونه، ويحوي فصوصه وعيونه، من علم قراءاته، وإعرابه ولغاته، وغوامضه ومشكلاته، ومعانيه وجهاته، ونزوله وأخباره، وقصصه وآثاره، وحدوده وأحكامه، وحلاله وحرامه، والكلام على مطاعن المبطلين فيه، وذكر ما ينفر منه أصحابنا - رضي الله عنهم - من الاستدلالات بمواضع كثيرة منه على صحة ما يعتقدونه من الأصول والفروع، والمعقول والمسموع، على وجه الاعتدال والاختصار، فوق الإيجاز ودون الإكثار، فإن الخواطر في هذا الزمان لا تحفل بأعباء العلوم الكثيرة».

ثم أضاف الشيخ شلتوت:

«ولأن من ميزات هذا التفسير حرية الفكر والتقريب بين المذاهب التي يعرضها على مدار الحق والحقيقة، وبإخلاص تام، وربما قدم في مرحلة التطبيق مذهب غيره على مذهبه، وبتواخي



الأمانة والدقة في نقل الآراء بريئاً عن السب والشتم، وكأنه هو  
مبتني ذلك المذهب، وذلك على عكس بعض إخواننا السنة حينما  
يتحدثون عن الشيعة يرمونهم بالرفض، ويدعونهم بالرافضة، أو  
بعض إخواننا الشيعة حين يدعون السنة بالناصبة. والطبرسي  
يجعل دائماً نصب عينيه هذه الآية الكريمة ﴿وَجَارِهُم بِأَلْفِي هِي  
أَحْسَنُ﴾<sup>(١)</sup> ومن ذلك يقول في تفسير سورة الحمد:

«وقيل في معنى الصراط المستقيم وجوه:

أحدها: أنه كتاب الله عز وجل ذلك عن النبي (صلى الله عليه  
 وآله وسلم) وعليه (عليه السلام) وابن مسعود (رضي الله عنه).  
 وثانيها: أنه دين الإسلام، وروى عن جابر وابن عباس.  
 وثالثها: أنه دين الله الذي لا يقبل من العباد غيره، عن محمد  
 بن الحنفية.

والرابع: أنه هو الرسول الأعظم والأئمة القائمون مقامه،  
 وهذا ما ورد في أخبارنا».

ثم يضيف الطبرسي: «والأفضل أن تحمل الآية على العموم لتشمل جميع تلك  
 الوجوه، لأن الصراط المستقيم هو الدين الذي أمر الله به من  
 التوحيد، والعدل، وولاية من أوجب الله طاعته».  
 ويضيف الشيخ شلتوت: «ومن المعلوم أن الرواية الأخيرة هي أنسب الروايات إلى  
 مذهب الشيعة وانطباقها على الأئمة التي جاءت في أخبارهم،  
 ولكن الطبرسي لا يعطي الرجحان لتلك الرواية ولا يقدمها حين  
 ذكر الآراء والنظريات».

بل يضعها في جنب باقي الآراء المطروحة، ثم يحمل الآية على العموم. وما

أبرعه إذ يقول: «ولاية من أوجب الله طاعته» وهذه العبارة لا تبغض أي أحدٍ لا سني ولا شيعي، فكل مؤمن يعتقد أن هناك من أوجب الله طاعته، وفي مقدمتهم الرسول، وأولوا الأمر، ووجه البراعة في ذلك أنه لم يعرض للفصل في مسأله «الولاية» و«الإمامة» هنا، لأنّ المقام لا يقتضي هذا الأمر، ولكنه مع ذلك أتى بعبارة يرتضيها الجميع ولا ينهوا عنها أي فكر.

ولقد ذكر المؤرخون لسيرة الطبرسي أمراً عجيباً، ذلك أنه ألف كتابه هذا المستنّى «مجمع البيان» جامعاً فيه فرائد كتاب من قبله اسمه «التيان» للشيخ محمد بن الحسن بن علي الطوسي، ولم يكن قد اطلع على تفسير الكشاف للزمخشري، فلما اطلع عليه صنّف كتاباً آخر في التفسير سماً:

«الكافي الشاف من كتاب الكشاف» ويظهر من اسمه أنه أتى فيه بما اطلع عليه من تفسير الزمخشري، ولم يكن قد عرفه حتى يودعه كتابه الأول، ويذكرون اسماً آخر لكتاب ألفه بعد ذلك أيضاً وأسماه «الوسيط» في أربع مجلدات، وكتاباً ثالثاً اسمه «الوجيز» في مجلد أو مجلدين، كل ذلك في تفسير القرآن الكريم ألفه بعد تفسيره الأكبر «مجمع البيان»، وبعض هذه الكتب يعرف باسم «جامع الجوامع» لجمعه فيه فرائد التيان وزوائد الكشاف.

ثم الشيخ بعد المقايسة بين تفسير الطوسي وتفسير الزمخشري يؤكد على سعة النظر، وساحة الطبرسي، ويقول:

«ولذلك طربت وأخذتني روعة لصنيع هذا العالم الشيعي الإمامي، حيث لم يكف بما عنده وبما جمعه من علم شيخ الطائفة ومرجعها الأكبر في التفسير «الإمام الطوسي صاحب كتاب التيان» حتى نزعت نفسه الى علم جديد بلغه»، وهو: علم صاحب الكشاف، فضمّ هذا الجديد الى القديم، ولم يحل بينه وبينه اختلاف المذهب، وما لعله يسوق اليه من عصبيّة، كما لم يحل بينه وبينه حجاب المعاصرة - والمعاصرة حجاب - فهذا رجل قد انتصر بعد انتصاره العلمي الأول نصرين آخرين: نصراً على العصبيّة المذهبيّة، ونصراً على حجاب المعاصرة، وكلاهما كان يقتضي المعاطمة



والمنافرة، لا المتابعة والمياسرة، وأنَّ جهاد النفس هو الجهاد الأكبر لو كانوا يعلمون.

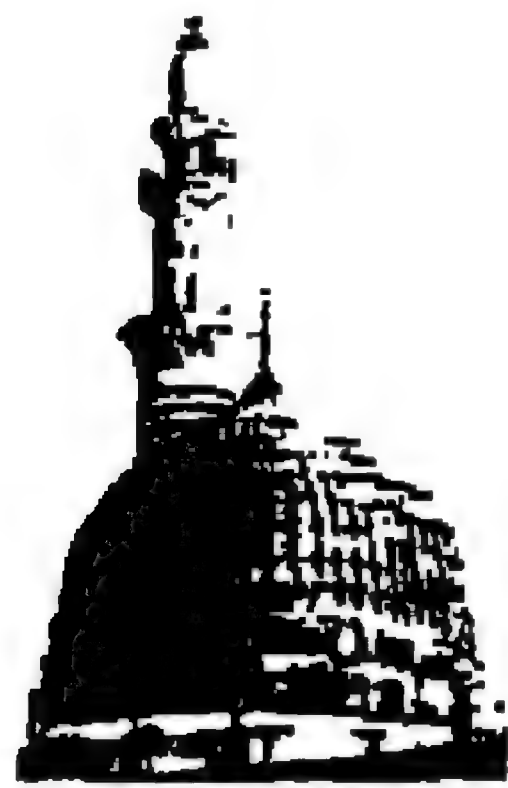
ثم يقول الشيخ شلتوت (ره).

«فاذا كنتُ أقدم هذا الكتاب للمسلمين في كلِّ مذهبٍ وفي كلِّ شعبٍ فإننا أقدمه لهذه المزايا وأمثالها، وليعتبروا بخير ما فيه من العلم القوي، والمنهج السوي، والخلق الرضيّ.

إنَّ المسلمين ليسوا أرباب أديانٍ مختلفة، ولا أناجيل مختلفة، وإننا هم أرباب دينٍ واحدٍ، وكتابٍ واحدٍ، وأصولٍ واحدةٍ، فاذا اختلفوا فإننا هو اختلاف الرأي مع الرأي والرواية، والمنهج مع المنهج، وكلّهم طلاب الحقيقة المستمدة من كتاب الله، وسنة رسول الله، والحكمة ضالتهم جميعاً ينشدونها من أيِّ أفقٍ».

فأقول شيءٍ على المسلمين وأوجه على قادتهم وعلمائهم أن يتبادلوا الثقافة، والمعرفة، وان يُقلعوا عن سوء الظنّ، وعن التنايز بالألقاب، والتهاجر بالطنن وأسبابه، وأن يجعلوا الحق رائدهم، والإنصاف قائدهم، وأن يأخذوا من كلّ شيءٍ بأحسنه.


﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾<sup>(١)</sup>



# دور القادة والحركات الإسلامية

## في التقريب

سماحة الأستاذ مولوي إسحاق مدني  
عضو المجلس الأعلى للتقريب ومُنشئ السيد رئيس الجمهورية  
في أمورا هل السنة في إيران

 أحاول أن أتكلّم باختصارٍ حول موضوع دور القادة والحركات الإسلامية في التقريب فإن كانت توجد آثار كثيرة لعلمائنا وسلفنا في جميع المجالات في المسائل الفقهية والكلامية، إلّا أنّني لن أذكر شيئاً في هذا الشأن لأسباب:

**أولاً:** أن الاختلاف بين آراء وفتاوى المذهب الجعفريّ وأحكام وفتاوى المذاهب الأربعة ليس إلّا كالاختلاف الموجود بين فتاوى أيّ مذهبٍ منها وفتاوى المذهب الآخر، بل قد يكون قريباً من بعضها البعض.

**ثانياً:** لم تكن هذه المسائل سبباً للعناد والبغضاء بين طوائف المسلمين وإن كانت تغيب النظرة المنصفة أحياناً عن بعض أهل العلم لمصلحة شخصيّة، أو لعصبية طائفية في هذه المسائل، ولكنّ المسألة المهمة الموجودة بين السنة والشيعة هي مسألة الخلافة والإمامة، التي كانت مصدراً للخلافات وتفرّق صفوف المسلمين وضعفهم، وسبباً لخدش عواطف الفريقين.



وينقسم التاريخ حسب الإمامة والخلافة الى ثلاثة أدوار:

**الدور الأول:** يبدأ من بعد وفاة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وينتهي

الى قبيل مبايعة الناس علي بن أبي طالب (عليه السلام).

**الدور الثاني:** يبدأ من أول يوم بويع علي (عليه السلام) الى انقضاء الخلافة

الإسلامية.

**الدور الثالث:** من سقوط الخلافة الإسلامية وسيطرة الاستعمار على بلادنا

الإسلامية.

في الحقيقة لو دققنا النظر في الدور الثاني والثالث وموقف علماء أهل السنة وأئمة المذاهب الأربعة تجاه الحكماء لعلمنا أن الخلاف في موضوع الخلافة والإمامة ينحصر في الدور الأول، حيث ترى الإمامية أن علياً عُيِّنَ خليفة لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بأمر الله سبحانه وتعالى، ويقول أهل السنة: بأن أمر الخلافة فُوض إلى الأمة، ولكلٍّ من الشيعة والسنة آلاف من الكتب الضخمة لإثبات صحة رأيهم، وإقناع الآخرين بذلك، وأحياناً يُستعمل أسلوب الإثارة مع المذاهب الأخرى. وكم بذل الفريقان من قوى لمحاربة بعضهم البعض بدل أن يبذلوا جهودهم ضد أعداء الله وأعداء المسلمين، ولا أريد أن أرجح رأياً على رأي، أو أحكم بصحة أو خطأ الأسلوب الرائج بين المسلمين، ولكن أقول: بدلاً من التنازع في هذه القضية التي فات أوانها لو جرّد علماء الفرق الإسلامية أقلامهم وألسنتهم سيراً على نهج قدوتهم وأئمتهم الذين يعتقدون أنهم تجسيد لقيم الإسلام لكان فيه خير للإسلام والمسلمين. طبعاً أن علياً (عليه السلام) كان يعتقد بأن الخلافة كانت حقّه، وكذلك الخلفاء الثلاثة كانوا يعتقدون بأنهم على الحق في أمر الخلافة، وأيضاً كان في علمهم بأن علياً (عليه السلام) يرجّح نفسه لهذا الأمر. هذا هو عمر وهو على رأس الخلافة يقول تعريفاً وتمجيذاً في حقّ علي بن أبي طالب (عليه السلام): «لقد أوتي علي بن أبي طالب ثلاث خصال لأن تكون لي خصلة منها أحبّ إليّ من حمر النعم! قيل: وما هنّ يا أمير المؤمنين؟ قال: تزويجه بنت رسول الله، وسكناء المسجد مع رسول الله يحلّ له

فيه ما يحلّ له، والراية يوم خيبر» وهذا هو عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) الذي يسدّد كيان الخلافة عندما يستشير الخلفاء الثلاثة، وبعض الناس من الفريقين يقولون: ما كان هذا التفاهم والتقارب والمساعدة إلا لأنهم كانوا يخشون من عواقب الاختلاف، وقد ظهر النفاق بموت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وقد ارتدت طوائف من العرب وهمت بالردة الأخرى.

نقول: هذا جواب صحيح ومقنع، ولكن نقول لهم: أليس اليوم وضع المسلمين أخطر وأسوأ حالاً من ذلك الوقت؟ فإذا نحن محتاجون اليوم الى الوحدة أكثر منهم، ويجب علينا أن نقتدي بهم، ولا نتكلّم ولا نعمل شيئاً يسبب الفرقة والشقاق بين المسلمين.

**الحدود الثاني:** يبدأ بعد مبايعة الناس أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (عليه

السلام) الى سقوط الخلافة، وقد اتفق المسلمون في مسألة الخلافة في هذا العصر، فالشيعة والسنة يعتقدون بالاتفاق بأن الحق في هذه الفترة كان مع عليّ «رضي الله عنه»، ولذا يُعدّ من الخلفاء الراشدين. ويرى أهل السنة بأنّ عليّاً «رضي الله عنه» يوم استشهد كان أفضل من في الأرض. ولو دققنا النظر وأنصفنا في الحكم لعلمنا بأنّ سيطرة بني أمية على الخلافة لم تكن عن دليل شرعيّ، بل استطاعوا أن يستفيدوا من الظروف الحاكمة، والعداوة والبغضاء كانت قائمة بين بني هاشم وبني أمية منذ زمنٍ قديمٍ، وأيضاً كان من أهم أسباب تفوقهم عدم تحرّجهم تماماً بتحرّج منه آل البيت من استمالة الأحزاب والقبائل بالأموال، واجتذاب أهوائهم بالولايات والمناصب، بينما كان عليّ يحاسب رجالهم على القليل والكثير.

كان بنو أمية يهيئون مناسبات الآلاف المؤلفة من الأموال بلا حساب ولا كتاب، ومن أجل أن يجذبوا قلوب أعدائهم وأنصار بني هاشم. ما كان هذا موقف أهل السنة بالنسبة الى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب فقط، بل كان موقفهم هذا بالنسبة لجميع أهل البيت تجاه خلفاء بني أمية وبني العباس، وليس في إمكاننا أن استقصي جميع العلماء المعارضين لخلفاء بني أمية وبني العباس، ولكن أذكر نموذجاً تماماً عانى الأئمة من خلفاء بني أمية وبني العباس:



الإمام أبو حنيفة كان غير راضٍ عن خلافة أبي جعفر المنصور، ولشدته مع العلويين، ومن يُظهر التوقد اليهم، وكان الإمام يحبهم ويؤيدهم، وبعد أن ردَّ الإمام أبو حنيفة منصب تولية رئاسة القضاة فهم أبو جعفر المنصور بأنَّ الإمام أبا حنيفة لا يعتقد بشرعية خلافته، فأمر بضرب الإمام وبسجنه ومنعه عن التدريس والإفتاء، ونقل في بعض الروايات التاريخية أنه استشهد مسموماً بعد إخراجهِ من السجن. والإمام مالك أفتى يوماً أن لا اعتبار لطلاق المكره، فوجد المناوون لحكم أبي جعفر المنصور من أنصار آل البيت في هذه الفتوى مستنداً قوياً للتملص من بيعة المنصور لأنها كانت عن طريق الإكراه، ووجد ولاية أبي جعفر في نشر هذه الفتوى خطراً على كيانهم، وحاولوا أن يمنعوا الإمام عن التحدث بها، ولكنّه لم يفعل، وهدّوه فلم يسمع إلى أن أمر جعفر بن سليمان والي المدينة بضرب الإمام سبعين سوطاً. والإمام محمد بن إدريس الشافعي اتهم بجريمة أنه تحرك ضدَّ الرشيد مع تسعة من العلويين فأخذه والي اليمن وأرسله مع التسعة العلويين إلى الرشيد وهم مصفدون بالأغلال، فقتل التسعة، والإمام الشافعي قد نجا الله. وقد اتفقوا على أن سبب هذه المحنة كان ولاء الإمام الشافعي لسيّدنا عليّ بن أبي طالب وأولاده، وعدم مسيرته مع الخلفاء العباسيين.

والإمام أحمد بن حنبل حمله والي بغداد إلى المأمون على الإبل مقيداً بالأغلال، وسُجن ثمانية عشر شهراً، وجُلد بأمر المعتصم، وبلغ عدد الجلّادين الذين كانوا يتناوبون على ضربه بالسياط مائة وخمسين جلّاداً، وجلس الإمام أحمد بن حنبل - بأمر الوائق - في داره لا يخرج إلى الصلاة، ولا يشهد جنازةً، ولا يلقي درساً. تحمّل الإمام كلّ ذلك ولكن لم يخضع لخلفاء بني العباس في أهوانهم فإن لم يكن سبب هذه المشاكل والمصائب حماية أهل البيت، ولكن على كلّ كان الإمام في جنب المعارضين للخلافة.

إن معارضة أئمة أهل السنة لخلفاء بني أمية وبني العباس على هذا المستوى تدلّ على أن علماء المسلمين في هذا المقطع من التاريخ كانوا متفقين في مسألة الخلافة

والإمامة وإن كانت حماية الأئمة الأربعة لخلافة أهل البيت على أساس أنهم أتقى وأعلم وأفضل، وكانت معارضتهم لخلفاء بني أمية وبني العباس على أساس أنهم سُلطوا على البلاد الإسلامية عن طريق الوراثة الملكية، وما كانوا منتخبيين بالشورى، ولا من قبل أصحاب الحل والعقد، وسبب معارضة أهل السنة للخلفاء من بني أمية وبني العباس هو: أنهم كانوا يتبعون أهواءهم، وتركوا سنة رسول الله والخلفاء الراشدين، بينما كان أساس حماية الشيعة لأهل البيت على أنهم منصوبون من الله تعالى لهذا الأمر، ولكن اختلاف الفريقين في الأسلوب لم يؤثر في وحدة المسلمين من ناحية من هو أحق بخلافة المسلمين، حيث كان الهدف واحداً، ولهذا نجد أثراً كثيرةً للتفرق، والتشتت في موضوع الخلافة في هذا الدور من التاريخ.

**أما الدور الثالث:** بعد سقوط الخلافة وتغلب الاستعمار على البلاد الإسلامية لم يبقَ للمسلمين شيء من السلطة، إلا لطبقة من أبناء المسلمين الذين كانوا يحكمون نيابةً عن الاستعمار في بعض البلاد الإسلامية، ومع هذا نجد المسلمين يتنازعون في مسألة الخلافة أكثر من أي زمانٍ آخر رغم أن الخلافة خرجت من يد جميع طوائف المسلمين، ونجد المسلمين يتنازعون في من هو أحق بالخلافة، وتتعرض كل طائفة لما يثير الفرقة والقطيعة والعداوة، طبعاً كان هذا الوضع من المخططات الناجحة لأعدائنا الذين استفادوا من جهل المسلمين وغفلتهم عن أهدافهم السامية، وفي هذه الفوضى السياسية والبلبلة الفكرية قام مجموعة من العلماء المجاهدين بتوعية المسلمين، وإنقاذ الأمة الإسلامية من التيه والضياع.

وكان السيد جمال الدين الحسيني من أقوى الشخصيات الإسلامية في القرن الماضي، وأكبرها تأثيراً في عقول الشباب المثقف، حيث السخط منتشر ضد السياسة القائمة والاستعمار الداخلي، وكان السيد جمال الدين الحسيني يرى أن من أهم أسباب انحطاط المسلمين وتأخرهم هو الفرقة بين المسلمين، مذهبية كانت أو غير مذهبية. وفي النهاية يعتقد بأن العلاج الوحيد وحدة الأمة الإسلامية وتضامنها، وكان السيد جمال الدين الحسيني يهتم بالوحدة قولاً وعملاً، فلم يكُ يريد الخير والسعادة لدولة



معينة أو لمذهب معين، بل كان يرجو القوة والعزة للأمة الإسلامية، وعمل في كل قطر على المذهب السائد فيه، ولأجل هذا فبعضهم يعتقد أنه كان من أسد آباد همدان في إيران، وأن مذهبه كان جعفرياً، وبعضهم يعتقد أنه كان أفغانياً، وأن مذهبه كان حنفياً، ويدل هذا الإيهام على أن جمال الدين كان يتجنب كل شيء يؤدي إلى الفرقة بين المسلمين مهما كان بسيطاً.

ومن الشخصيات المهمة التي لها تأثير كبير في توحيد صفوف المسلمين وإزالة العناد من بينهم هو، الفيلسوف والمفكر والشاعر العلامة محمد إقبال اللاهوري، فقد دعا العلامة إقبال اللاهوري في بيان له أسماه «رسالة الشرق» إلى توثيق الأخوة الإسلامية ووحدة الصف، ونسيان جميع الخلافات المذهبية والقومية والعنصرية، وكانت نظرة إقبال لاتحدها الحدود الجغرافية، ولا الاجتهادات الفقهية، وتظهر فكرة توحيد المسلمين كقوة عالمية في شعر إقبال واضحة. فقد دعا إقبال المسلمين أن يتحدوا من ضفاف النيل إلى نهاية كاشجر ليحاموا عن حرماهم، ولا شك أن العلامة إقبال أضاء نوراً جديداً في أفق المجتمع الإسلامي المظلم خاصة في شبه القارة الهندية.

ومن الشخصيات الأخرى التي لها حق كبير على الأخوة الإسلامية هو، الشهيد حسن البنا، والذي كان له دور كبير في إنقاذ الجيل الجديد من التيه والضيايع، وإزالة سحر الحضارة الغربية، وإعادة الثقة للمسلمين، والدفاع عن الإسلام حضارةً وشرعيةً وسياسةً، وأساساً لوحدة الأمة الإسلامية، ومازال إخواننا في مصر أكثر استعداداً لقبول الوحدة.

وإن كان عدد الذين عملوا على القضاء على الأخوة الإسلامية بين السنة والشيعة لا يعد ولا يحصى ولكن مع هذا كله قام عدد كبير من القادة المجاهدين والعلماء الصالحين في كل عصر بدعوة الأمة إلى الوحدة والتضامن الإسلامي، ولهذا لا يمكنني أن أستقصي جهود جميع هؤلاء، ولكن أذكر بعض الأسماء منهم: الشيخ محمد عبده التلميذ والزميل الثوري لجمال الدين، الذي كان منهجه نفس منهج جمال الدين، ومنهم، أبو الأعلى المودودي وجماعته الذين بذلوا جهوداً كثيرة في إنماء الروح

الإسلامية بين المسلمين في شبه القارة الهندية، وفي تأليف قلوب المسلمين وتضامنهم، ولا بد من ذكر اسم بطل ميدان الوحدة، الشيخ محمود شلتوت الذي ألف بين قلوب آلاف من المسلمين بإصدار فتواه التاريخية، ليثبت جذور الوحدة بين طوائف المسلمين. وكان لأعضاء دار التقريب في مصر سهم كبير في بث روح الوحدة بين طوائف المسلمين.

كما قام آية الله العظمى البروجردى بدعم وتشجيع دار التقريب، وطبعاً كان لهذا التأيد أثر كبير في نفوس عامة المسلمين.

ولا ينسى العالم والمسلمون ما بذله المرجع الكبير المؤسس للجمهورية الإسلامية حضرة آية الله العظمى الإمام الخميني (رض) من الجهود الجبارة لوحدة المسلمين في الوقت الذي كان الاستعمار يبت الفرقة بين المسلمين، وكان الإمام أعرف الناس بمكائد أعداء الإسلام ومؤامراتهم في تفريق الأمة الإسلامية وكان يقول: «الذين يثيرون الفرقة بين الشيعة والسنة ليسوا من السنة ولا من الشيعة».

وبعده حمل راية الإسلام والوحدة الإسلامية العالم الفقيه السياسي المدبر ساحة آية الله الخامني زعيم الثورة الإسلامية، ونهج منهج الإمام في جميع الشؤون خاصة في وحدة المسلمين، ومن عناية حضرته بالوحدة أمر بتأسيس مجمع التقريب الذي اشتركنا في ندوته العالمية الثانية.

نرجو الله سبحانه أن يوفق مجمع التقريب حتى يكون مركزاً لإزالة الشبهات، ومحلاً لحل المشاكل الفكرية والعلمية، ووسيلة لدفع الوحدة الإسلامية. ونأمل من الشعوب الإسلامية أن تستلهم من إخوانها في إيران من السنة والشيعة، فتشارك في بث روح الوحدة الإسلامية في جميع أنحاء العالم الإسلامي.





# الاجتهاد

## وآثره في الشريعة الإسلامية

الشيخ سيدي الفهردي - العراق -

القسم الأول

### التمهيد:

من الواضح أن الحوار والمناقشة الموضوعية للقضايا خير سبيل للتقريب بين وجهات النظر المختلفة، وأن البحث الحر هو أنبل وسيلة تعتمد لتقييم الآراء، وهذا ما أكدت عليه الشريعة السمحاء، وحاولت أن تزرعه في نفوس المسلمين الأوائل، فكانت طريقة السلف الصالح في التعامل فيما بينهم هو التفاهم والتشاور في أمورهم، سيما أخطرها وأهمها وهو ما يرجع إلى أمور دينهم، فكانت الروح العلمية هي الحاكمة في كثير من الأحيان، ورحابة الصدر هي الأخلاقية السائدة في مختلف شؤونهم، وقد بلغ هذا المنهج إلى مستوى رفيع جداً بحيث أن الإسلام طالب المسلمين أن يتبعوا ذلك حتى مع خصومهم من الكفرة ومن أبناء الديانات الأخرى ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾<sup>(١)</sup> وقد حفظ لنا التاريخ صوراً كثيرة عن حلقات

(١) سورة سبأ: ٢٤.



المنافرة والبحث العلمي التي كانت تعقد مع رؤساء الديانات الأخرى ومع الزنادقة فضلاً عما كان يعقد من جلسات المحاورة بين علماء المسلمين أنفسهم لتبادل الآراء فيما بينهم، وكان لكل منهم طريقته المعينة في فهم الآية أو الحديث، ولكل اجتهاده الخاص، ومهما يمكن من أمر فإن وجهة النظر تظل محترمة، فالاجتهاد يتسع صدره لعنصري الخطأ والصواب، وتكاد تكون كلمة فقهاء المسلمين - قديماً وحديثاً - متفقة على المصادر الأساسية في الفقه الإسلامي، وهي الكتاب والسنة، لأن منبع المعارف والعلوم هو الكتاب المجيد، وقد استعان به علماء العربية وفقهاء الشريعة، واتخذته الفرق الإسلامية معتمداً للتدليل على ما ذهبوا إليه، وركن إليه الفلاسفة وأساتذة الطب والهندسة.

وقد جمع الصحابة كتاب الله بتمامه في ملفر خاص أيام صاحب الدعوة الإلهية بأمر منه (صلى الله عليه وآله وسلم)<sup>(١)</sup>. ولم يختلف اثنان في التأكيد على جمع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - عليه السلام - لكتاب الله - عز وجل - حسب ترتيب النزول<sup>(٢)</sup>.

وأما السنة النبوية: وهي عبارة عن أوامر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) ونواهيه، وأعماله بحضرة أصحابه قاصداً تعبيد الطريق الموصلة الى الرضوان، وتقرير الأعمال التي يأتي بها الصحابة بحضرة، فهي كالكتاب في تلکم الأهمية، والاختلاف فيها صغروي بين الجمهور والإمامية.

فالسنة عند الجمهور: ما ثبت في كتب السنن المعروفة لديهم، وعند الإمامية: ما ثبت صدوره عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) دون حصره في كتاب معين، فبين المسلكين عموم وخصوص من وجه كما يقال<sup>(٣)</sup>. وأما أصل وجوب الرجوع الى السنة

(١) مستدرکالحاکم ٢: ٦١١، مسند الطيالسي: ٢٧٠، المخبر لابن حبيب: ٢٨٦، تاريخ الشام ٧: ٢١٠، فتح الباري ٩: ٤٤.

(٢) فتح الباري ٩: ٤٣، إرشاد الساري ٧: ٤٥٩، عمدة القارئ للحفي ٩: ٣٠٤.

(٣) ومن المدير بالذكر أن لأهل البيت (عليهم السلام) دوراً كبيراً في حفظ السنة النبوية الشريفة وتمييز

فهو مجمع عليه من قبل المسلمين، ولسنا بصدد بيان هذا المطلب الآن.

## الاجتهاد عند أهل اللغة:

وهو: إما مأخوذ من الجهد - بالضم - بمعنى: الطاقة، أو أنه من الجهد - بالفتح - ومعناه: المشقة، ويأتي بمعنى: الطاقة أيضاً. وعليه فالاجتهاد بمعنى: بذل الوسع والطاقة للقيام بعمل ما، سواء أخذناه من الجهد - بالفتح - أو الجهد - بالضم - وذلك لأن بذل الطاقة لا يخلو عن مشقة، وهما أمران متلازمان<sup>(١)</sup>.

وتذكر معانٍ أخرى للاجتهاد تعود كلها إلى روح واحدة هي: بذل الوسع في الأشياء المستلزمة للكلفة والمشقة، فيقال: اجتهد الرجل في حمل الرمح والحجر، ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة.

ويظهر للمتتبع أن مادة «اجتهد» استعملت في معانٍ عديدة، منها: التعب، الجهد، الهزل، الرغبة، الاشتناء، الإيقاع على أمر شاقٍ التقسيم، وغيرها، وهذه ليست معانٍ لغويةً، بل استفيدت من المناسبات الموجودة في المورد<sup>(٢)</sup>.

## الاجتهاد في الاصطلاح:

**الاجتهاد:** اصطلاح متأخر نسبياً، فالصحابة في الصدر الأول كانوا يستقونه بـ «التأويل»، ولذلك كثير - آنذاك - استعمال عبارة «تأويل فأخطأ». ثم بدأ فيها بعد استخدام الاجتهاد كاصطلاح حتى تبلور على يد الأصوليين، ولم تكن كلمة الأصوليين

→ الصحيح منها عن غيره، ولذا وردتنا عن طريقهم ثروة حديثة ضخمة.

(١) حاشية ابن عابدين ٣: ٣٥٥. مواهب الجليل ٥: ١٤٤. نهاية المحتاج ٤: ٣٩٨. المغني لابن قدامة ٥:

٤٥ - ٤٨، إرشاد الفحول: ١٢٦.

(٢) الموسوعة العربية الموسعة: (مادة جهد).



واحدة في تحديد معنى الاجتهاد، وذلك لاختلافهم في الآراء والمباني وإن كانت الفوارق غالباً لا تمس الصميم. فالمتتبع لكلماتهم يرى أن لهم فيه اصطلاحين مختلفين، أحدهما أعم من الآخر، وهما:

## أولاً: الاجتهاد بمفهومه العام:

وقد اختلفت عباراتهم في تحديد هذا النوع اختلافاً كبيراً، فالذي ذهب إليه جملة من فقهاء الجمهور، ومن الإمامية هو: أخذ الظن في التعريف، فقد عرّفه الأمدّي بـ: «استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يُحسّ من النفس العجز عن المزيد عليه»<sup>(١)</sup>.

وعرّفه كلّ من العلامة الحلي وابن الحاجب بـ: (استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي)<sup>(٢)</sup>.

وهذا القيد «أي: استفراغ الوسع» خرج اجتهاد المقصّر، فإنه لا يُعدّ في الاصطلاح اجتهاداً معتبراً.

ويمكن التعليق على هذا التعريف بعدة تعليقاتٍ منها: عدم كونه جامعاً، لأنه لا يشمل تحديد الوظيفة العلمية، وهو بلا شكّ مما يقع ضمن دائرة الاجتهاد. ثم إن الظن المطلق ليس بحجة، بل الحجة هو ما عيّنه الشرع بالخصوص، سواء أفاد الظن أو لم يُفد كما يقول السيد المرتضى (ره)<sup>(٣)</sup>. وعليه فلا يكون حينئذٍ التعريف مانعاً.

وقد جرت على هذا النحو كثير من التعاريف مع تغييرٍ في بعض الألفاظ. فنرى أن صاحب [مسلم الثبوت] وجماعة عرّفوه بأنه: (بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي ظني)<sup>(٤)</sup>.

(١) إرشاد الفحول: ٢٥٠، الأحكام للأمدّي ٤: ٢٦٨.

(٢) تهذيب الأحكام: ١٠٠، كفاية الأصول للخراساني: ٣٤٧.

(٣) النريعة إلى أصول الشيعة.

(٤) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢: ٣٦٢، شرح المحلّي على جمع الجوامع ٢: ١، روضة الناظر ٢:

٤٠١، المدخل إلى مذهب أحمد لابن بدران: ١٧٩، شرح العضد على ابن الحاجب ٢: ٢٨٩، كشف

وقد ذهب جملة من أعلام الأصوليين الى أخذ العلم فيه ، منهم: الغزالي في المستصفى، والخضري، والورجلاني الإباضي في الدليل والبرهان، وأمير بادشاه الحسيني الحنفي في تيسير التحرير فعرفوه بـ: (أنه بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة)<sup>(١)</sup>.

وقد أورد على هذا التعريف أيضاً عدة إیرادات، منها: أنه محتاج الى ضم كلمة الوظائف<sup>(٢)</sup> لتشمل كل ما يتصل بوظائف المجتهد من عمليات الاستنباط. وهذه المؤاخذة واردة حتى على المتأخرين: كالأستاذ مصطفى الزرقا حيث عرفه بـ: (عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في الشريعة)<sup>(٣)</sup>. ويرى السيد الشهيد الصدر (ره): أن مصطلح الاجتهاد قد مرّ بعدة مراحل، فكان يُطلق للتعبير عن مسلكٍ معيّن ومدرسةٍ خاصّةٍ في استنباط الحكم الشرعي، وهي مدرسة الرأي والقياس. وقد صنّف عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري وابن أبي الفتح المدني والنوبختي وغيرهم كتباً بهذا الشأن، وقد حمل مصطلح الاجتهاد هذا المعنى الضيق الى القرن السابع، حيث نجد أن المحقق الأول المتوفى سنة (٦٧٦ هـ) يُعطي الاجتهاد معنىً أوسع، فيقول: (وهو في عرف الفقهاء، بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعية، وهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدلة الشرع اجتهاداً...). ويقول السيد الصدر (ره): (ولم يقف توسع الاجتهاد كمصطلح عند هذا الحد، بل شمل في تطوّر حديث «كلّ عملية يمارسها الفقيه لتحديد الموقف العلمي تجاه الشريعة عن طريق إقامة الدليل على الحكم الشرعي، أو على تعيين الموقف العملي مباشرة، وهكذا أصبح الاجتهاد يرادف عملية الاستنباط)<sup>(٤)</sup>.

---

→ الأسرار ٢: ١٣٤، التلويح على التوضيح ٢: ١١٧، الأحكام للآمدّي ٣: ١٣٩.

(١) المستصفى ٢: ١٠١، أصول الفقه للخضري: ٣٥٧.

(٢) الأصول العامة للفقه المقارن للسيد محمد تقّي الحكيم: ٥٦٣.

(٣) مجلة حضارة الإسلام ١ عدد ٢: ٧.

(٤) الحلقة الأولى: ٦٣ وما قبلها.



ويرى السيد محمد تقى الحكيم أنه: (ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية أو الوظائف العملية، شرعية أو عقلية)<sup>(١)</sup>. وهذا التعريف منتزع مما تبنته مدرسة النجف الحديثة في علم الأصول.

## ثانياً: الاجتهاد بمفهومه الخاص:

وقد عرفه الأستاذ خلّاف بـ: (بذل الجهد للتوصل الى الحكم في واقعة لا نصّ فيها بالتفكيره واستخدام الوسائل التي هدى الشرع اليها للاستنباط بها فيما لا نصّ فيه)<sup>(٢)</sup>. بينما قصره الإمام الشافعي على القياس؛ لأنّه أمر وارد في الكتاب والسنة. فقد سأله سائل: (فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ فأجاب: هما اسمان لمعنى واحد، قال فما جماعهما؟ قال: كلّ ما نزل بمسلمٍ ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحقّ فيه دلالة موجودة. وعليه اذا كان فيه بعينه حكم اتّباعه، واذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحقّ فيه بالاجتهاد، أو الاجتهاد هو القياس)<sup>(٣)</sup>.

وفي رأي أبي بكر الرازي: أنّ الاجتهاد يقع على ثلاثة معانٍ:-

**الأول:** القياس الشرعي، لأنّ العلة لما لم تكن موجبة للحكم - لجواز

وجودها خالية عنه - لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب، فذلك كان طريقة الاجتهاد.

**والثاني:** ما يغلب الظنّ من غير علة؛ كالا جتهاد في الوقت والقبلة والتقويم.

**والثالث:** الاستدلال بالأصول<sup>(٤)</sup>.

والذي يتصل من هذه الثلاثة بالاجتهاد بمفهومه الخاص لدى الأصوليين هو:

المعنى الأوّل، يعني: القياس، ولذلك اعتبره مصطفى عبد الرزاق مرادفاً للرأي والقياس.

(١) مجلّة حضارة الاسلام ١ عدد ٢: ٧.

(٢) مصادر التشريع الاسلامي لخلاف: ٧.

(٣) رسالة الإمام الشافعي: ٤٧٧.

(٤) إرشاد الفحول للشوكاني: ٢٥٠.

ويقول: (فالرأي عندنا الذي نتحدث عنه هو: الاعتماد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعية، وهو مرادنا بالقياس والاجتهاد، وهو أيضا مرادف للاستحسان والاستنباط)<sup>(١)</sup>.

وأورد عليه: أنه لا يصح إرادة الاشتراك اللفظي بينها، لعدم التعدد في أوضاعها بداهة. والظاهر أن لفظة «الاجتهاد» بمفهومها الخاص مرادفة لديهم لمفهوم الرأي، والمعاني الأخرى من قبيل المصاديق لهذا المفهوم. وقد وقع الاشتباه نتيجة للاختلاط في استعماله بين المفهوم والمصداق<sup>(٢)</sup>.

يقول الشيخ الخولي: (اعتقاد النفس أحد النقيضين في حكم شرعي عن غلبة ظن فهو حكم اجتهادي يستخرجه أصحاب الرأي بعقولهم على النحو الذي ضبطته أصول الفقه فيما بعد)<sup>(٣)</sup>.

ولا يخفى على الباحث الكريم أن جملة من هذه التعاريف هي تعاريف حقيقية ومنطقية، وليست من قبيل: شرح الاسم، كيف وهم يصرحون في أثناء كلامهم بأن «القيد الفلاني» هو لإخراج كذا أو كذا، أو لإدخال كذا، وهو قرينة قطعية على كونهم بصدد التعريف الحقيقي وفي مقام بيان الكنه والماهية؟! وعلى هذا، كيف تحمل تعاريفهم على التعاريف اللفظية، وأنهم بصدد شرح الاسم وحصول الميز في الجملة؟! وقال الخضرى: (هذه التعاريف كلها تعريف منطقي وغير فني. وأما إذا أريد منها شرح الاسم على ما يصنع اللغويون فلا مانع من الأخذ بها)<sup>(٤)</sup>.

## الاجتهاد في القرآن الكريم:

بعد استعراض مفهوم الاجتهاد - لغة واصطلاحاً - لا بد من معرفة مستنده

(١) الشواهد المدعاة في التمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبد الرازق: ١٣٧ - ١٥٣.

(٢) الأصول العامة للفقه المقارن للسيد محمد تقى الحكيم: ٥٦٥.

(٣) مالك لأبي زهرة: ٦٣٥. (٤) أصول الفقه للخضرى: ٣٥٧.



كتاباً وسنةً، وفي عصر الصحابة وعصر تكوين المذاهب، ولا يخفى على المتتبع أن كلمة «الاجتهاد» لم تذكر في القرآن الكريم كما قال بعضهم، ولأنها جاءت عبارة «جهد - بالفتح» في خمس آيات، وكلمة «الجهد - بالضم» في آية واحدة.

قال تعالى: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ..﴾<sup>(١)</sup>، وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ..﴾<sup>(٢)</sup>، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾<sup>(٣)</sup>، قال الفراء: (الجهد في الآية: الطاقة)<sup>(٤)</sup>.

ومن هنا نرى أن مادة «الاجتهاد» في الكتاب لا تختلف عن مدلولها اللغوي، وهو «الطاقة» على ما صرح به جمع من أئمة اللغة، علماً بأنه لم يستعمل هذا الاصطلاح ولا غيره من المصطلحات من قبيل: فقيه، ومجتهد، واستحسان، ومصالح مرسل، إلا بعد القرن الأول، حين بدأ عهد التدوين والتعقيد ووضع الاصطلاحات، وظهرت هذه المصطلحات واحداً بعد واحد في أزمان متفاوتة.

## الاجتهاد في السنة :

يدعي البعض أنه لم يظفر في السنة الشريفة على كلمة الاجتهاد بهيئتها ومادتها الخاصة كما صرح به السيد محمد بحر العلوم، ولكنه وجدت في هيئات أخرى في جملة من الأحاديث<sup>(٥)</sup> على ما قيل ونقل<sup>(٦)</sup>

فمنها: حديث معاذ بن جبل، فقد روى أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال لمعاذ حين أرسله إلى اليمن: «يَمَّ تحكّم؟ قال: بكتاب الله، قال: قال:

(٢) التوبة: ٧٩.

(١) المائدة: ٥٣.

(٤) لسان العرب: (مادة جهد).

(٣) العنكبوت: ٦٩.

(٥) لا يخفى أنه قد ورد استعمال «الاجتهاد» في معنى آخر وهو: كثرة العبادة والتهجد، وهذا كان شائعاً آنذاك.

(٦) الاجتهاد للدكتور محمد بحر العلوم: ٣٠.



فإن لم تجد؟ قال بسنة رسول الله [صلى الله عليه وآله وسلم]، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد برأبي<sup>(١)</sup>.

ومنها: قول الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لابن مسعود: «اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما، فإن لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك»<sup>(٢)</sup>.

ومنها: حديث ابن العاص، وحديث عقبة بن عامر وغيرهما.

ولكن المتبّع لمصادر الحديث يجد أمامه روايات عديدة وردت عن طريق الجمهور في مدح وذك<sup>(٣)</sup> العمل بالرأي والاجتهاد، ولستنا الآن بصدد مناقشة هذه الأحاديث، والذي نستخلصه منها بشكل قطعي هو: أنّ الاجتهاد كان معمولاً به في زمن الصحابة، بل في زمن الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) نفسه.

كما وردت روايات كثيرة عن طريق الامامية تدل على حجّة ومشروعية الاجتهاد بمعنى الفتوى، وبعضها يدل على عدم جواز العمل بالرأي والقياس<sup>(٤)</sup>.

ومنها: قول الامام الصادق - عليه السلام - لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وافق الناس، فإنّي أحبّ أن أرى في شيعتي مثلك»<sup>(٥)</sup>.

وأما في عصر الصحابة: فإنّ الاجتهاد بالرأي كان سائداً، وقد صدرت عشرات الفتاوى آنذاك، ولكن يبقى السؤال عن نوع الرأي المعتمد للاجتهاد كمصدر، فقد قيل: إنّ القياس، وقيل: إنّ الاستحسان والمصالح المرسلّة، وعليه فلا تحديد للرأي المعتمد هنا كأساس للاجتهاد.

أما في عصر نشوء المذاهب وما بعدها: فقد انطلق الاجتهاد من مفهومه اللغوي

(١) الأحكام للأمدّي ٤: ٦٨. سنن أبي داود ٢: ٢٢٢. مسند أحمد ٥: ٢٣٠. عدة الأصول للشيخ الطوسي ٢: ٢٨٥.

(٢) المصادر السابقة.

(٣) راجع ملخص أبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل لابن حزم الظاهري الأندلسي.

(٤) تقارير السيد الخوئي (الخلخالي) مدارك العروة الوثقى ١: ١٦.

(٥) وسائل الشيعة باب: ١١ من أبواب صفات القاضي ٣٧: ١٩.

الى معناه الاصطلاحي، واتضحت معالم الاجتهاد بالرأي، حيث رادف الشافعي بينه وبين القياس كما أشرنا سابقاً، وقد حصر أبو بكر الرازي معاني الاجتهاد فيه بثلاثة: القياس الشرعي، وما يغلب على الظن من غير علة، والاستدلال بالأصول. وعند ذلك تلقى أكثر التعاريف التي وردت على السنة الفقهاء مع بعض الاختلاف كما يتبين.

## أقسام الاجتهاد

قسم الأصوليون والباحثون الاجتهاد الى عدة تقسيمات، وبلحظات متعددة. فقد فسر الإمام الشافعي الاجتهاد بأنه: الاستنباط على القياس. أما غيره من الأئمة فإنهم وسعوا معنى الاجتهاد، فجعلوه شاملاً للرأي والقياس والعقل. وبملاحظة هذا المعنى الواسع ارتأى الدكتور الدواليبي قسمة الاجتهاد الى ثلاثة أنواع، وقد أشار الشاطبي في الموافقات الى بعضها<sup>(١)</sup>:

- ١- **الاجتهاد البياني**: وذلك لبيان الأحكام الشرعية من نصوص الشارع.
  - ٢- **الاجتهاد القياسي**: وذلك لوضع الأحكام الشرعية للوقائع الحادثة - مما ليس فيها كتاب ولا سنة - بالقياس على ما في نصوص الشارع من أحكام.
  - ٣- **الاجتهاد الاستصحابي**: وذلك لوضع الأحكام الشرعية أيضاً للوقائع الحادثة - مما ليس فيها كتاب ولا سنة - بالرأي المبني على قاعدة الاستصلاح.
- ويرد على هذا التقسيم: أنه غير جامع لشرائط القسمة المنطقية، وذلك لعدم استيعابه المقسم، مع أنه في مقام استيعابها بقرينة تعقبه، ولم أتكلّم في الاجتهاد الاستحساني؛ لأن بعض حالاته تدخل في الاجتهاد القياسي، وبعضها الآخر في الاجتهاد الاستصلاحي<sup>(٢)</sup>.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية أن القياس ليس في جميع أقسامه قسماً للاجتهاد

(١) الموافقات للشاطبي ٤: ٩٦، المدخل الى أصول الفقه للدواليبي: ٣٧ و ٣٨٩.

(٢) المدخل الى علم أصول الفقه: ٣٨٩، الأصول العامة للفقه المقارن للسيد الحكيم: ٥٧٠.



البياني، بل في بعضها هو قسم منه، كالقياس المنصوص العلة.

ومن جهةٍ ثالثةٍ أنه فرق بين الاجتهاد البياني والاجتهادين الآخرين باعتبار الأول بياناً للأحكام الشرعية، والثاني والثالث «وصفاً» له، مع أن لازم ذلك اعتبار المجتهد مشرعاً، وهو خروج عن إجماع المسلمين.

وهناك تقسيم للشاطبي المالكي، وذلك بلحاظ الاعتبار وعدمه:

١- **الاجتهاد المعتبر شوعاً** وحدّده بأنه الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر اليه الاجتهاد.

٢- **الاجتهاد غير المعتبر شوعاً** وهو الصادر عن ليس بعارفٍ بما يفتقر اليه الاجتهاد، لأن حقيقة هذا أنه رأي بمجرد التشهي والأغراض، وخبط فيه عناية<sup>(١)</sup>. وهناك تقسيمات متعدّدة وبلحاظاتٍ متنوّعة لسنا بصدها، وهي: تقسيمات للحراني الحنبلي<sup>(٢)</sup>، والشيخ أبي زهرة<sup>(٣)</sup>، والسيد بحر العلوم<sup>(٤)</sup>، وصفي الدين الحنبلي<sup>(٥)</sup>، والسيد رضا الصدر من الإمامية<sup>(٦)</sup>، ومحمد حسين الأصبهاني<sup>(٧)</sup>، وغيرهم، ولكننا نختار ما ذهب اليه البعض، حيث استفاد التقسيم على أساس الطريقة، أو الحجية الذاتية أو بالجعل الشرعي، فقسّمه استناداً لذلك الى قسمين:

١- **الاجتهاد العقلي**، وهو ما كانت الطريقة أو الحجية الثابتة لمصادره عقلية محضة غير قابلةٍ للجعل الشرعي، ويدخل تحت هذا القسم كلّ ما أفاد العلم الوجداني بمدلوله: كالمستقلّات العقلية، وقواعد لزوم دفع الضرر المحتمل، وشغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وقبح العقاب بلا بيان.

(١) الموافقات للشاطبي.

(٢) المدخل الى علم أصول الفقه: ٣٨٩.

(٣) أصول الفقه لأبي زهرة: ٣٧٥.

(٤) الاجتهاد للدكتور السيد بحر العلوم: ١٣١. (٥) تسهيل الوصول الى علم الأصول: ٢٢٠.

(٦) الاجتهاد للسيد رضا الصدر: ٢٣. (٧) الاجتهاد والتقليد لمحمد حسين الأصبهاني.

## == دَرَسَات ==

٢- **الاجتهاد الشرعي**، وهو كل ما احتاج الى جعل أو إمضاء لطريقته أو حجته من الحجج السابقة، ويدخل ضمن هذا: الإجماع والقياس، والاستصلاح، والاستحسان، والعرف، والاستصحاب، وغيرها من مباحث الحجج والأصول.

وتحصيل الاجتهاد بكل قسميه يفتقر الى معدات ومعدات باعتبارها تخصصاً كغيره من العلوم والفنون - إن لم نقل بأنه أدقها وأعمقها - فإنَّ تحصيل الخبرة في أي مجال من المجالات العلمية بحاجة الى طَيِّ بعض المقدمات واكتساب بعض المعارف. أمّا الاجتهاد العقلي: يتوقف على معدات وشروط، منها: الخبرة الواسعة بالقواعد الفلسفية والمنطقية، وخاصة التي تركز عليها أصول الأقيسة بمختلف أشكالها، لأن فيها - كما يقال -: العصمة عن الخطأ في الفكر<sup>(١)</sup>.

أمّا الاجتهاد الشرعي: فإنه يتوقف على الإحاطة بعدة خبرات مختلفة باختلاف تلكم الطرق المجعولة أو الممضاه من قبل الشارع، فمثلاً: ما يتصل بالنص وصحة نسبه لفاتله فمعداته أن يكون على علم بفهرسة كل ما يرتبط بهذه النصوص أمثال: الصحاح والمسانيد والموسوعات الفقهية، وأن تكون لديه خبرة بتحقيق النصوص، والتأكد من سلامتها، وذلك بالبحث عن نسخ خطية مختلفة ومقارنة بعضها مع البعض الآخر، وكذلك التأكد من سلامة روايتها ووثاقته في النقل، والرجوع الى أرباب الجرح والتعديل، وكذلك يلتمس الحجية لها من قبل الشارع باعتبارها من أخبار الآحاد، بالإضافة الى ذلك أن تكون لديه خبرة بالمرجحات التي أمضاها الشارع وجعلها عند التعارض. هذا أولاً.

**وثانياً**، أمّا ما يتصل منها بمجالات الاستفادة من النص فهي كثيرة ومتعددة، منها: أن تكون له خبرة لغوية، وتكون لديه أيضاً خبرة بوضع قسم من الهيئات والصيغ الخاصة: كهيئات المشتقات، وصيغ الأوامر.

(١) الأصول العامة للغة المقارن للسيد محمد تقي الحكيم: ٥٧٢.



## تقسيم الاجتهاد بلحاظ الإطلاق والتجزئة

إن من جملة التقسيمات للاجتهاد هو: تقسيمه الى مطلق وتجزئى، وأرادوا بالاجتهاد المطلق: (ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية<sup>(١)</sup> من أمانة معتبرة، أو أصل معتبر عقلاً ونقلاً في الموارد التي يظفر فيها بها)<sup>(٢)</sup>. وقال الشيخ الميرزا: (إن المجتهد قد يكون أهلاً لاستنباط الأحكام الشرعية جميعها، لتوفر الشروط فيه، وذهب أكثر علماء المسلمين الى إمكانه)<sup>(٣)</sup>؛ لأن ملكة الاجتهاد إنما تنشأ من الإحاطة بكل ما يرتكز عليه قياس الاستنباط، سواء ما وقع منه موقع الصغرى لقياس الاستنباط: كالوسائل التي يتوقف عليها تحقيق النص، أو الكبرى: كمباحث الحجج والأصول العملية. وعندما لا يكون لنفسه رأياً فيها-لا يتدخله الوهم أو الشك-لا يسوغ له ادعاء الاجتهاد، ولا استنباط حكم واحد؛ لعدم المؤمن له من قيام حجة يجهلها من الحجج الأخرى على خلاف ما استفاده من النص. وقد تكون سمة هذه الحجة لديه سمة المحاكم<sup>(٤)</sup> أو الوارد<sup>(٥)</sup> على ذلك النص. وقد وقع الكلام في إمكانه وعدمه. فالقائلون بإمكانه يريدون به: (ملكة يقتدر بها المجتهد على فهم النصوص واستثمار الأحكام الشرعية منها، واستنباط الحكم فيما لا

(١) ذكر الأصوليون عدة رتب ومراحل للحكم: منها مرحلة المبادئ والملاكات، ومرحلة الانشاء والجعل، ومرحلة الفعلية والتنجز.

(٢) الكفاية للآخوند الخراساني ٢: ٣٤٨، ٤٢٣. المطبوعة مع حاشية الرشتي.

(٣) الاجتهاد للشيخ الميرزا: ٢٧، ورسالة الإسلام: السنة ١/٣: ٣٥٢.

(٤) و(٥) الحكومة والورود إجمالاً، اصطلاحان يطلقان على بعض حالات التعارض بين الأدلة، والفرق بينهما دقيق، والتفصيل يطلب من مظانه.

نصّ فيه تمّن توفّرت فيه شروط الاجتهاد، وتكوّنت له هذه الملكة لا يتصور أن يقتدر بها في موضوع دون آخر<sup>(١)</sup>. وتوفّر هذه الملكة ممكنة لتوفّر شروطها، فالاجتهاد المطلق المستند اليها ممكن إذن.

وذهب بعض الفقهاء الى عدم إمكانه، وهم يرون استحالة إحاطة البشر بجميع الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين، القديمة منها والمستحدثة، مستدلّين على ذلك بتوقف بعض الأعلام في الإجابة عن كثير من المسائل، ولو كان مقتدرّاً على ذلك لما توقّف كما حصل لمالك، إذ سُئل عن أربعين مسألة فأجاب عن أربع منها، وقال في الباقي: لا أدري<sup>(٢)</sup>.

وأجاب الشوكاني عن هذا: (بأنّ عدم الإجابة لا تكشف عن عدم الإحاطة، إذ ربّما كان ذلك لما نعى أو لورع، أو لعلمه بأنّ المسائل متعدّت، وقد يحتاج بعض المسائل الى مزيد بحثٍ يشغل المجتهد عنه شاغل في الحال)<sup>(٣)</sup>.

كما أجاب المحقّق الخراساني (ره): (بأنّ عدم التمكن من الإجابة والتردّد وأمثالها إنّما هو بالنسبة الى الحكم الواقعيّ لأجل عدم دليلٍ يساعد في كلّ مسألةٍ عليه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقلة الاطلاع وقصور الباع. وأما بالنسبة للحكم الفعليّ فلا تردّد لهم أصلاً<sup>(٤)</sup>).

## الاجتهاد المتجزئ:

وقد عرفه المحقّق الخراساني في كفايته بأنّه: (ما يقتدر به على استنباط بعض

(١) علم أصول الفقه: ٢٦٢.

(٢) مختصر المنتهى: ٢٢١.

(٣) إرشاد الفحول للشوكاني: ٢٥٥.

(٤) الكفاية للأخوند: ٢: ١١٨.



وقد اختلفت عبارات العلماء في إمكانه وعدم إمكانه، وفي صحة ترتيب الأثر عليه وعدمها، وقد ذهب الأغلب الى الإمكان.

ومنهم الغزالي، فقد قال بعد أن استعرض العلوم التي يراها ضرورية للمجتهد المطلق: (.... وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، فمن عرف طريق النظر القياسي فله أن يفق في مسألة قياسية وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث... وليس من شروط المفتي أن يجيب عن كل مسألة)<sup>(٢)</sup>.

وقد علق بعضهم على ذلك قائلاً: (وهذا الكلام غير واضح المضمون، إذ العالم الذي يعرف القياس وليست له الخبرة في علم الحديث كيف يسيع لنفسه أن يستنبط حكماً واحداً من قياسه وينسبه الى الشارع المقدس؟!)<sup>(٣)</sup>.

وقال ابن القيم الجوزية الحنبلي: (الاجتهاد حالة تقبل التجزؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهداً في نوع من العلم مقلداً في غيره، كمن استفرغ وسعه في نوع العلم بالفرائض)<sup>(٤)</sup>.

ويمكن التعليق عليه بأنه مادامت بعض مقدماته التي اعتمدها في مقام الاستنباط مأخوذة عن تقليد فالنتيجة لا تُخرج عن كونه مقلداً، والعلم في دفع تأثير بقية الأدلة - الذي يكون منشؤه غير الاجتهاد - لا يجعل صاحبه مجتهداً بداهة<sup>(٥)</sup>.

وقال الآمدي من الشافعية أيضاً: (وأما الاجتهاد في حكم بعض المسائل: فيكفي فيه أن يكون عارفاً بما تعلق بتلك المسألة وما لا بد منه فيها، ولا يضره في ذلك جهله بما لا تعلق له بها مما يتعلق بباقي المسائل الفقهيّة كما أن المجتهد المطلق قد

(١) الكفاية للمحقق الخراساني ٢: ٣٤٨.

(٢) المستصفى للغزالي ٢: ١٠٣، الإحكام للآمدي ٣: ١٤، ارشاد الفحول للشوكاني: ٢٢٤.

(٣) الأصول العامة للفقهاء المقارن للسيد الحكيم: ٥٨١.

(٤) أعلام الموقعين لابن القيم ٤: ٢١٦. (٥) الأصول العامة للفقهاء المقارن للسيد الحكيم: ٥٨١.

يكون مجتهداً في المسائل المتكررة بالفا رتبة الاجتهاد فيها، وان كان جاهلاً ببعض المسائل الخارجة عنها فإنه ليس من شرط المفتي أن يكون عالماً بجميع أحكام المسائل ومداركها، فإن ذلك مما لا يدخل تحت وسع البشر<sup>(١)</sup>.

وذهب ابن عبد الشكور الحنفي الى ذلك مستدلاً بـ :

١ - ترك العلم عن دليل الى تقليدٍ خلاف المعقول كيف وفيه ريب؟! وقد قال (صلى الله عليه وآله وسلم): «دَعَّ مَا يُرِيكَ الى ما لا يُرِيكَ».

٢ - القول: «استفتِ نفسك وان أفتاك المفتون» ففيه ترجيح اجتهاده على اجتهاد غيره<sup>(٢)</sup>.

وذهب الفتوحى الحنبلي الى أن: (الاجتهاد يتجزأ عند أصحابنا - أي: الحنابلة - والأكثر إذ لو لم يتجزأ لزم أن يكون المجتهد عالماً بجميع الجزئيات، وهو محال، إذ جميعها لا يحيط بها بشر)<sup>(٣)</sup>

ونقل ابن الحاجب المالكي دليل المثبتين للتجزؤ بقوله: (لوم يتجزأ العلم... فقد سئل مالك عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين منها: لا أدري)<sup>(٤)</sup>.

أما ابن حزم الظاهري: فأنتهى الى جواز التجزئة حيث قال: (وكل من علم مسألة واحدة من دينه على الرتبة التي ذكرنا جاز له أن يفقي بها، وليس جهله بما جهل بمانع من أن يفقي بما علم، ولا علمه بما علم بمبيح له أن يفقي بما جهل)<sup>(٥)</sup>.

أما الإمامية: فقد ذهب الكثير منهم الى القول به:

قال السيد الخوئي (ره): (والصحيح في المقام إمكانه كما ذهب اليه الأكثر.

(١) الإحكام للآمدي ٤: ١٤٣.

(٢) مسلم الثبوت ٢: ٣٢٠.

(٣) شرح الكوكب المنير ٢: ٢٩٨.

(٤) مختصر المنتهى: ٢٢١.

(٥) الإحكام للآمدي ٢: ٦٩٤.



لا امتناعه ولا وجوبه<sup>(١)</sup>، وعليه عدد من أعلام الأصوليين.  
وعزاه الصفي الهندي الى الكثيرين كما يذكر الشوكاني.  
وحكاه صاحب النكت، عن ابن علي الجبائي، وأبي عبد الله البصري.  
وقال ابن دقيق العيد: (وهو المختار)<sup>(٢)</sup>.  
وقد تبني ابن الهمام، والرازي، وجملة من متأخري الإمامية القول بإمكانه  
ووقوعه.

وقال الكاظمي: (وأما الاجتهاد بالتجزؤ فلا ينبغي الإشكال في إمكانه، بل في  
حجته رأيه على نفسه، لإطلاق الأدلة)<sup>(٣)</sup>.  
وأما الحجة الرشدي من الإمامية في شرحه للكفاية فقد قال: (نسب القول بعدم  
إمكانه الى الشذوذ)<sup>(٤)</sup>.

وذهب قسم من الأصوليين الى امتناع التجزؤ في الاجتهاد، حيث يقول الإمام  
الشوكاني: (ولا فرق عند التحقيق في امتناع تجزؤ الاجتهاد، فإنهم اتفقوا على أن  
المجتهد لا يجوز له الحكم بالدليل حتى يحصل له غلبة الظن بحصول المقتضي وعدم  
المانع، وإنما يحصل ذلك للمجتهد المطلق. وأما من ادعى الإحاطة بها يحتاج اليه في  
باب دون باب أو في مسألة دون مسألة فلا يحصل له شيء من غلبة الظن بذلك، لأنه  
لا يزال يجوز الغير ما قد بلغ اليه علمه، فإن قال: قد غلب ظنه بذلك فهو مجازف،  
وتتضح مجازفته بالبحث معه)<sup>(٥)</sup>.

وقد يقرب الامتناع والاستحالة بدعوى: أن ملكة الاستنباط أمر بسيط  
وجداني، والبسيط لا يتجزأ، ولألا لزم الخلف، فإن وجدت فهو الاجتهاد المطلق، وإلا

(١) مباني الاستنباط: ٥١٤.

(٢) ارشاد الفحول للشوكاني: ٢٥٤.

(٣) العناوين المسائل الاصولية ٢: ٨٩.

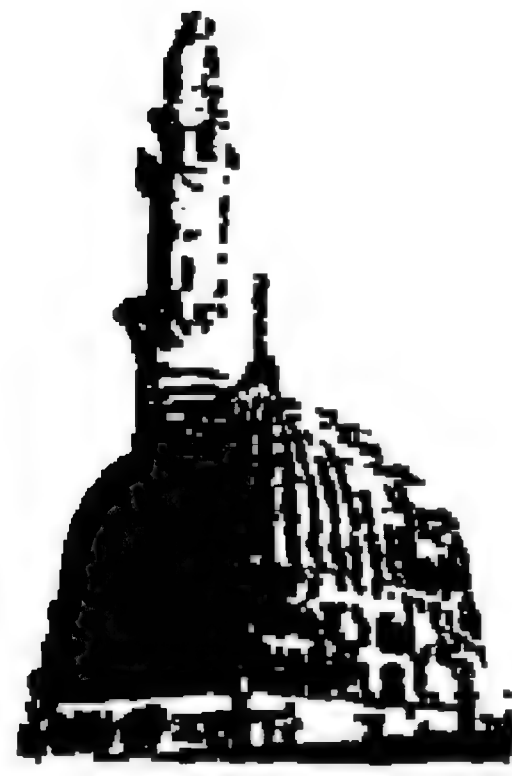
(٤) حاشية الرشدي على الكفاية ٢: ٣٥٠.

(٥) ارشاد الفحول للشوكاني: ٢٥٥، التحرير: ٥٢٤.

فلا اجتهاد أصلاً، وكذا الأمر لو كان الاجتهاد عبارةً عن نفس الاستنباط، لا ملكته، فإنه أيضاً بسيط غير قابلٍ للتبعيض<sup>(١)</sup>.

وقد أجيب عن ذلك بـ: (أن المراد بالتجزئ: ليس التبعيض في أجزاء الكلّ حتى يستحيل فيه لكونه أمراً بسيطاً، بل المراد به: التبعيض في أفراد الكلّي، إذ كما أن نفس الأحكام يغاير بعضها بعضاً كذلك استنباطها، فإن استنباط مسألةٍ منها يغاير مسألةً أخرى، وبساطة الملكة أو الاستنباط لا تنافي حصولها في مسألةٍ وعدم حصولها في مسألةٍ أخرى. وعليه فلا مانع من أن تحصل للشخص ملكة في مسألةٍ من مسائل الفقه، لسهولة مقدماتها أو مهارته فيها، ولا تحصل له في مسألةٍ أخرى منها لصعوبة مقدماتها، أو لعدم مهارته فيها)<sup>(٢)</sup>.

كما أجاب المحقق الاصفهاني بـ: أن جميع الصفات النفسانية بسائط، مع أنها قابلة للاستداد والزيادة والنقص كما في العلم الذي هو أجل الصفات النفسانية<sup>(٣)</sup> وأما صحة ترتيب الأثر عليه بالإضافة إلى التجزؤ نفسه أو إلى غيره فقد وقع الكلام فيه أيضاً، وسيأتي بحثه في محله إن شاء الله تعالى.



(١) مصباح الأصول: ٤٤٦.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الاجتهاد والتقليد لمحمد حسن الاصفهاني: ٥.



# المنهج الوحدوي

لدى السيد جمال الدين والشَّيخ محمد عبده

الإيتاذ شاكراً الفرمان - البجرون -

الإنسان حيّ بحركته في هذه الحياة يسعى جاداً في البحث عن طرق سعادته التي تبلغ به الكمال، كما أنّ مجموعة المخلوقات العاقلة منها وغير العاقلة في حركتها الجوهرية طالبة كمالها، وكلّ يبحث عما يرتبط بشؤونه ويصبّ في طريقه.

ولو ألقينا نظرة على هذا الكون الفسيح للحظنا قسمين من الاندماج، يمكن أن يطلق على أحدهما تجمع والآخر مجتمع، والأول حالة من ضمّ شيء إلى شيء آخر، كضمّ الحجر إلى الحجر، أو بنظرة أرقى: كتجمعات الحيوان في مراكز تربيتها. والثاني: حالة من الضمّ تتبعها مجموعة من القيود والضوابط التي نعبر عنها بالقيم والتقاليد. والإنسان دائماً يتحرك في المحور الاجتماعي لا المحور التجمعي، وذلك يتبع مقدار ما يمتلك من قيم وضوابط، وكلما ابتعد عنها تفكّك المجتمع وبرزت روح الانفصال والتفرّق والتمزّق.

من هذا المنطلق يتحرك الإنسان طالباً الوحدة مع بني مجتمعه باعتبارها نزعة إنسانية لا يمكنه أن يتخلّى عنها، والسجلّ التاريخي لمسيرة الإنسان يسجل لنا حركة

الإنسان في طلبه للوحدة والاتحاد مع الأفراد الآخرين، وكيف أنه يسعى لتطبيقها بصورٍ متعددةٍ ونظراتٍ مختلفةٍ، وذلك لما لها من الارتباط الوثيق مع طبيعته الاجتماعية. المهم أن هذه الدعوات والتحركات تُنبئ عن الحس الداخلي للإنسان، وهي نزعتُه للاتحاد والوحدة، ونتيجةً لقصور الإنسان وانحصار نظره إلى ما بين قدميه وانسداده إلى بدنه المادي وإلى عالمه المادي وعدم إدراكه لمصالحه ومفاسده كانت نظراته ودعوته تعكس نفس النظرة القصيرة، ولذلك كان يطرح الوحدة تارةً على أساس اللغة، وأخرى على أساس الجنس، ومرةً على أساس القرب الجغرافي، وأخرى على أساس المصالح الاقتصادية، وهكذا دواليك.. وما أن يظهر هذا النوع من الوحدة إلى العلن ويتحرك خطواتٍ حتى تضعف قواه وتسقط في منتصف الطريق... وكيف ما كان فإنها تعبر عن نزعة إنسانيةٍ ملحةٍ وضروريةٍ يطلبها الإنسان.

ولن يستطيع الإنسان بنفسه أن يقدم لنفسه طرحاً وحدوياً يملك الشمولية ويحظى بقدرة الاستمرار والبقاء، والجهة الوحيدة التي يمكنها ذلك هي الجهة التي تكفلت بخلق الإنسان، وتعلم الحاجات التي تتناسب مع هذا المخلوق، وهذه الجهة هي السماء، لأنها تعرف أنه لو اتبعها لبلغ إلى نقطة الكمال والسعادة.

والشريعة الإسلامية مشروع من ضمن المشاريع الدينية التي تقدم الطرح لهذه النزعة، والطرح الإسلامي يتميز بقدرته على تقديم الطرح الوحدوي بصورة متكاملة، وذلك من خلال عنصري الشمولية والاستمرار، وقدرته هذه نابعة من صميم القيم التي يطرحها، حيث إنها ثابتة لا تتغير من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى تمثل الاستجابات الحقيقية لفطرة الإنسان.

على هذا الأساس نعتبر أن المشروع الإسلامي الوحدوي هو المشروع الوحيد الذي يستطيع أن يجيب هذه النزعة الإنسانية، خصوصاً في هذا الظرف من الصراع الحضاري الذي نحتاج فيه إلى تأسيس حضارة الإنسان، ولا حضارة له سوى حضارة الإسلام.

ومن هذا المنطلق أكد الدين الإسلامي على الوحدة بين المسلمين



## == مِنْ عِبَاقَةِ الْعِلْمِ وَالْفِكْرِ ==

﴿وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا...﴾. وهكذا جاءت التأكيدات على السنة أثمته ودعائه، ولم تقف النوبة عند الطرح النظري فقط بل تعدته الى الطرح العملي، كما يلحظ ذلك في حياة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) التي مثلت أجلى مصاديق الوحدة بين المسلمين، وأيضاً يلحظ في حياة الأئمة المعصومين عليهم السلام ما يشير الى ذلك في ممارساتهم العملية.

ولما أن تحولت الدولة الإسلامية الى جسد ممزق وعصفت بهم التفرقة والتمزيق، وشقت عصاهم الفرقة الطائفية والفرقة السياسية، وبعد أن كان اختلاف الألسن والألوان آية من آيات الله أصبح عاملاً من عوامل التفريق، حتى ضعفت شوكة المسلمين واستضعفهم الكافرون فانبرى لإنقاذ هذه الأمة من الضياع والتهيه ﴿رَجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ...﴾. نقشوا أساءهم على هامة الدهر، وقادوا مسيرة الإصلاح، ودعوا الناس الى الوحدة والاتحاد بحسب ما يمليه الإسلام.

ومن هؤلاء، «السيد جمال الدين الحسيني الأسد آبادي الشهير بالأفغاني» و«الشيخ محمد عبده» و«الإمام شرف الدين» و«الإمام الخميني - قده -». وبطبيعة الحال، كل طرح نظريته الإصلاحية بحسب ظروفه الطبيعية والموضوعية، ولهذا تختلف الحركة الإصلاحية في تفاصيلها وتتحد في هدفها وأغراضها.

وسأتناول هنا - بقدر الاستطاعة - «دور الإمام السيد جمال الدين الأسد آبادي والإمام محمد عبده» في توحيد المسلمين مبيناً بإيجاز دور المستعمر في عهدهما وشيئاً من حياتهما، ثم المنهج الذي اتبعاه في دعوة المسلمين الى الوحدة، وفي الختام مقارنة قصيرة بحركة الإمام الخميني (رض).

وما سأقدمه سيكون إجابةً لمجموعةٍ من الأسئلة في حياة السيد جمال الدين والشيخ محمد عبده.

- كيف كان يفكر السيد جمال الدين في الوحدة؟

- كيف كان الاستعمار في عهده؟

- ما هو المنهج الذي اتبعه في سبيل الوحدة؟

## == مِنْ عِبَاقِرَةِ الْعِلْمِ وَالْفِكْرِ ==

### السيد جمال الدين في فكره الوحدوية:

الذي يبدو لي أن معظم علماء الإسلام كان يفكر في الوحدة ويتمنى الاتحاد لكل المسلمين، ولكنهم لم يصلوا الى «مرحلة الهم» حيث يكون مشروع الوحدة الشغل الشاغل له في تفكيره وسلوكه، وهذا ما نلاحظه من حياة السيد جمال الدين، حيث هاجر من بقعة الى أخرى منتقلاً من إيران الى النجف الأسرف في العراق، ثم الى أفغانستان، فالى إيران ومن إيران الى الهند ومن الهند الى مصر ومن مصر الى فرنسا ومنها الى الأستانة بتركيا حيث خلافة الدولة الإسلامية، وفي جولته هذه كان لسان المسلمين الناطق بأفكارهم ومهماتهم ولم تحجزه حدود جغرافية ولا حاجز اللسان ولا البشرية، بل كان يركز في نفوس المسلمين عزتهم وكرامتهم من خلال منهج محدّد سار عليه.

«هذا ما نراه من زيارة السيد جمال الدين الى الهند، حيث يصف الزيارة الأستاذ صلاح البستاني في مقدمته كتاب العروة الوثقى: سأله المستعمر عن المدة التي سيقضيها في البلاد فقال الأفغاني: لا أكثر من شهرين. فبثت الحكومة البريطانية عيونها حول زوار ضيفها الجديد. فجاءه في اليوم الأول عشرات.. وفي اليوم الثاني مئات... وهرع العلماء والأعيان لملاقاة بطل جري.. وغصت الساحات بالوفود.. وحدث ما كان في الحسبان.. وتقدّم مندوب الحكومة أمام الحشود يستعجله في مفادرة الهند».

هذه الصورة التي ينقلها البستاني تمثل حالة الالتحام بين السيد جمال الدين وبين الشعوب الإسلامية وأن حاجز اللغة والقومية لم يكن مانعاً من تقريب المسلمين وتوحيدهم تحت راية الإسلام.

ولذا كان المشروع الوحدوي هماً عند السيد جمال الدين أين ما حلّ، فكان يعالجه بمعالجاته الخاصة بحسب ظرفه.

وكذلك الشيخ محمد عبده كان متأثراً بأستاذه تمام التأثير حتى أدى ذلك الى



أن ينتقم منه شيوخ الأزهر، حيث أعطوه الشهادة من الدرجة الثانية. وتعرض للعزل وتحديد الإقامة، كل ذلك بسبب ما يحمل من همٍّ - على غرار أستاذة - وحدويٍّ ونظرة للإصلاح. فلنرى كيف يتحدث السيد جمال الدين عن الوحدة:

«أمران خطيران تحمل عليهما الضرورة تارةً ويهدي اليهما الدين تارةً أخرى، وقد تفيدهما التريية وممارسة الآداب... وبها نمو الأمم وعظمتها ورفعتهَا واعتلاؤُها، وهما الميل الى وحدةٍ تجتمع، والكلف بسيادةٍ لا توضع»<sup>(١)</sup>.

نعم، هكذا كانت الوحدة في فكره ضرورةً ملحةً يهدي اليها الدين وتفيدها التريية والسنن، وأنها سبب لرقى المجتمعات ورفعتهَا، وهذا ما لحظناه في الصدر الأول من رفعة مجد المسلمين.

وهكذا تمثل الوحدة همًّا للسيد جمال الدين يحمله على كتفه متنقلًا به بين البلدان، ويستدعيه الأمر أن يوجه خطاباتٍ صريحةً للأمة الإسلامية تنبئ عن حرقة على المسلمين لما هم فيه، يقول السيد جمال الدين:

«... هل يسوغ لنا أن نرى أعلامنا منكسَّةً، وأملاكنا ممزقةً، والقرعة تضرب بين الغرباء على ما بقي في أيدينا ثم لا نبدي حركةً، ولا نجتمع على كلمةٍ، ندعي مع هذا أننا مؤمنون بالله وبها جاء به محمد. واخجلناه لو خطر هذا ببالنا ولا أظنه يخطر ببال مسلمٍ يجري على لسانه شاهد الإسلام.

إنَّ الميل للوحدة والتطلع للسيادة وصدق الرغبة في حفظ حوزة الإسلام، كل هذه صفات كامنة في نفوس المسلمين قاطبة...».

نعم، هكذا كان يحترق ألمًا لما عليه المسلمون من تمزقٍ وتفرقٍ، وهكذا كان يتحرك نحو الوحدة في البحث عن طرق تجمع المسلمين من خلال تذكيرهم بمجدهم، واستنهاضهم مما هم فيه، مما جعل الاستعمار يفكر في السيد جمال الدين كمحور لوحدة المسلمين التي تخيفهم وتعصف بهم.

(١) العروة الوثقى: ٧٤.

# == مِنْ عِبَاقِرَةِ الْعِلْمِ وَالْفِكْرِ ==

## الاستعمار في عهد السيّد جمال الدين:

كانت الدول الإسلامية في عهد السيّد (ره) ترزح تحت نير الاستعمار الأوربيّ المتمثل في «بريطانيا العظمى» في ذلك الوقت، وكان الاستعمار البريطانيّ يتميّز بالخبث والنفس الطويل في تدويب المسلمين ومسخهم من شخصيّتهم الإسلامية.

وما كان يصنعه الاستعمار كان مبنياً على أساس حساباتٍ دقيقةٍ ودراساتٍ علميةٍ موسّعةٍ، إضافةً الى الحالة التي يعيشها المسلمون من جهلٍ وغفلةٍ وتمزّق، كلّ ذلك أدّى الى أن يُحكم المستعمر قبضته على رقاب المسلمين.

وكان الاستعمار يركّز في حركته على أمرين:

**الأول:** مسخ الشخصية الإسلامية، وتحطيم المعنويّات والقيم التي يتمتّعون بها، بل السعي في إذابة كلّ ما للمسلمين من فكرٍ وعقيدةٍ وسلوكٍ وفلسفةٍ. يقول ركلادستون رئيس وزراء بريطانيا الأسبق:-

«مادام هذا القرآن موجوداً في أيدي المسلمين فلن تستطيع أوربا السيطرة على الشرق»<sup>(١)</sup>.

هكذا كان يفكر المستعمر في إبعادنا عن قرآننا الذي هو مصدر عزّتنا وكرامتنا، فلو ابتعدنا فإنه يستولي علينا، والمقصود من ذلك، تعاليم القرآن التي تأمرنا بالوحدة وتدعونا الى الجهاد، لا القرآن مجرّداً عن تعاليمه.

**الثاني:** جعل البلاد الإسلامية مركزاً تمويليّاً لاقتصادهم وجعلها إقطاعيّاتٍ زراعيةٍ ومناجم لبلدانهم وأن يسوقوا شعوبها بالتبعية من خلفهم.

كلّ هذه الأمور جعلت السيّد جمال الدين (ره) أن يتّخذ موقفه السلبيّ من هذه التحركات الخائفة التي تخفيها من وراء وجهها الباهت.

يقول الدكتور محمود قاسم في كتابه «جمال الدين الأفغاني» عن «العروة

(١) نمرّوا الإسلام أيّدوا أهله - جلال العالم.



الوثقى:»

«كانت كراهية الانجليز سمةً من السمات الجوهرية في شخصيته، ذلك أنه أيقن منذ عهد مبكرٍ وعن تجربةٍ أن هؤلاء القوم يكتنون للمسلمين عداً شديداً... كان لهذه الدولة الماكرة لذة من النكاية بأهل الدين.. وكما بهجتها أن تراهم أذلاء، لا يملكون من أمرهم شيئاً»<sup>(١)</sup>.

ومن أهم ما يميز الاستعمار البريطاني بصورة خاصة والاستعمار الأوربي بصورة عامة هي سياسة «فَرَّقْ تَسُدْ» وهي سياسة خبيثة نجحت فيها نوعاً ما حينما فرقت المسلمين بعد سلبها لأراضيهم وخيراتهم، صنعت منهم دويلاتٍ صغيرة لا تقوى على شيء، وأثارت بينهم غبار الفتنة، وجعلت من نفسها مرجعاً لهم في حل مشاكلهم وقضاياهم.

ولنرى كيف كان السيد جمال الدين يتحدث مع «بريطانيا العظمى» عندما كان في الهند حيث التقى به مندوب الاستعمار:

«لأنني ما أتيت لأضعف حكومة بريطانيا العظمى، ولا أنا على استعدادٍ للشغب، ولكن تخوفها من زائرٍ أعزلٍ مثلي، وتفريقها المتظاهرين من زوّاري وهم أضعف مني - إنما يسجل على حكومة بريطانيا وهن عزيمتها وضعف شوكتها، وضيق صدرها، وعدم أمنها من حكمها وأنها - بريطانيا - في حقيقة حكمها لهذه الأقطار الشاسعة أضعف بكثيرٍ من شعوبها»<sup>(٢)</sup>.

على هذا كان الاستعمار في عهده ناهباً لكثيرٍ من أراضي المسلمين وكثيرٍ من خيراتهم، إضافةً إلى مسخه للعقول الإسلامية وممارسته لسياسة التفريق على المستوى الفكري وعلى مستوى تقسيم الدول، مما جعل المهمة شاقةً على المصلحين في جمع

(١) العروة الوثقى: ٢٢.

(٢) العروة الوثقى: (د).

المسلمين تحت مظلة الإسلام، ومن هنا ينكشف لنا عظم ما قام به السيد جمال الدين مع صحبه في مواجهة هذا الاستعمار الماكر، وما يمتلك من إمكانيات جعلته يطارد السيد في كل مكان، خصوصاً في البلدان الإسلامية حتى أذاقه السجن والتشريد.

### منهج السيد جمال والشيخ عبده في الوحدة:

يمكننا أن نلخص هذا المنهج في بعض النقاط التالية:

١ - بيان علل ضعف المسلمين.

٢ - التوجه الى العدو المشترك.

٣ - رفع الرين والبدع عن الدين الحنيف.

٤ - معالجة غياب العلماء عن سدة الحكم.

وهذا المنهج عبارة عن بيان أسباب الفرقة في بعض نقاطها، وجعل البعض الآخر سبباً للوحدة كالنقطة الثانية.

وقبل الخوض في تفاصيل هذه النقاط لابد من الإشارة الى مقدمة مهمة في هذا المقام: إن من أصعب الأمور عملية التشخيص بين الوظائف المتشابهة، حيث إننا نعلم أن الوظائف والمسؤوليات بينها ترتب طولي، وحينها يقدم الأهم على المهم، وهذه المسألة وإن كانت في ظاهرها سهلة واضحة، إلا أنها في المجال العملي في غاية الصعوبة، ولذلك نجد كثيراً من الذين خطوا في مجال الوحدة كيف تعثرت بهم الخطى، أو أنهم زاغوا عن طريق الوحدة الى نقيضها، فمثلاً عندما تنظافر عليك مجموعة من الأعداء كيف تشخص العدو الأول بين هؤلاء؟ وهذا الأمر يحتاج الى نباهة وكياسة من قبل دعاة الوحدة، والسيد جمال الدين (ره) كان من الدعاة الذين يمتلكون هذه القدرة في التشخيص، وذلك لما يتمتع به من كياسة وتجربة، فهو الى جانب كونه شخصيّة علميّة فلسفيّة دينيّة كان فطناً في المجال السياسي والاجتماعي، ودقيقاً في استخدام العبارات والألفاظ.



## == مِنْ عِبَاقَةِ الْعِلْمِ وَالْفِكْرِ ==

### ١- بيان علل وضعف المسلمين:

من أهمّ العوائق التي تمنع الوحدة بين المسلمين هي: حالة الضعف والخوار بينهم، خصوصاً حالة الضعف التي ركّزها الاستعمار، والحلّ لمثل هذه المشكلة هو: بيان هذه العلل وتعريف المسلمين بها، فإنّ معرفة الداء نصف الدواء.

يقول السيّد (ره):

« هل يمكن تعيين الدواء إلّا بعد الوقوف على أصل الداء وأسبابه الأولى والعوارض التي طرأت عليه؟ إن كان المرض في أمة فكيف يمكن الوصول إلى علله وأسبابه إلّا بعد معرفة عمرها وما اعتراها فيه من تنقل الأحوال وتنوّع الأطوار»<sup>(١)</sup>.

### علل الضعف والفرقة بين المسلمين:

أ- الوهم:

ب- التقليد:

ج- عدم التمسك بالدين:

أ- الوهم: وهو من الأمور القابلة للأفراد فكيف بالأمم؟ فالأمة التي تفسح المجال للواهمة أن تصوّر لها الأشياء ستصير لها الحقير خطيراً والخطير حقيراً.

يقول السيّد جمال الدين (ره):

«الوهم يمثل الضعيف قوياً، والقريب بعيداً، والمؤمن مخافاً...

الوهم يذهل الواهم عن نفسه، ويصرفه عن حشّه...»

«كان الانجليز أمةً بمجتمعة القوى، مستكملة العدد، مستعدّة

للفتوحات، وذلك في زمانٍ بليت فيه الأمم الشرقية بتفريق الكلمة

(١) العروة الوثقى: ١٤.

## == مِنْ عِبَاقَةِ الْعِلْمِ وَالْفِكْرِ ==

واختلاف الأهواء، وحجبت بالجهل عن معرفة أحوال الغربيين  
وصنائعهم.... فكان الشرقيون يعدّون كلّ غريبة معجزة، وكلّ  
بديع من الاختراع سحراً أو كرامة...»<sup>(١)</sup>.

الوهم كان سبباً في ضعفهم وتفرّقهم، حتّى كانوا يخافون من الانجليز في زمن  
ضعفهم بأنهم لا زالوا أقوياء، ممّا ولد الجبن في نفوسهم، فأصابهم الله بالصغار والذلة.  
يقول السيّد جمال الدين (ره):

«مَنْ يتوهم أن يجمع بين الجبن والإيمان بما جاء به محمّد (صلى  
الله عليه وآله وسلّم) فقد غشّ نفسه وغرّر بعقله... وهو ليس من  
الإيمان في شيء... المؤمنون لا يحتاجون إلّا لقليل من  
التنبيه... فينهضون نهضة الأسود فيستردّوا مفقوداً ويحفظوا  
موجوداً، وينالوا عند الله مقاماً محموداً»<sup>(٢)</sup>.

**ب- التقليد:** وهو انسلاخ الأمة من شخصيّتها واتّخاذها دور التبعيّة بدل  
الاستقلال. المسلمون عاشوا هذه الحال من التدنيّ والهبوط الذي جعل منهم أمةً  
ضعيفة لا تقوى على مواجهة أحدٍ، بل أصبحت هشةً يتناولها الاستعمار حينما يريد.  
ولنستمع الى كلام السيّد جمال الدين عن المقلّدين:

«علّمنا التجارب ونطقنا مواضي الحوادث بأنّ المقلّدين من  
كلّ أمة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق  
الأعداء اليها، وتكون مداركهم مهابط الوسوس... ويصير أولئك  
المقلّدون طلائع لجيوش الغالبين، وأرباب الفارات يمهّدون لهم  
السبيل ويفتحون الأبواب، ثمّ يشبّثون أقدامهم ويمكّنون سلطتهم...»<sup>(٣)</sup>

(١) العروة الوثقى: ١٣٥.

(٢) نفس المصدر: ١٤٢.

(٣) العروة الوثقى: ١٩.



جـ - **عدم التمسك بالدين** : إن كثيراً من المسلمين نتيجة للضعف والانهيار من بريق الغرب وما قدمه في مجال العلوم استدعى المسلمين أن يتخلّوا عن دينهم، فلا تكون وشيجة القيم ورابطة الدين هي التي تربط بينهم يفتكّكوا وأصبحوا شيعة، فلن يكون اتّحادهم إلّا على أساس الرجوع الى الدين والتمسك بأصوله.  
وها هو السيّد يطرح التمسك بالدين علاجاً لذلك:

«فعلاجها الناجع إنّما يكون برجوعها الى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة بمواعظه الوافية...  
فاذا قاموا لشؤونهم وجعلوا أصول دينهم الحقّة نصب أعينهم فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا بسيرهم منتهى الكمال الإنساني»<sup>(١)</sup>.

٢ - **العدو المشترك** : من أهمّ الأمور هو: توجيه الأمة وتحشيدها باتجاه العدو المشترك، لأنّه بعدم ذلك يحصل الاختلاف وتتمزّق الأمة، فيسهل على العدو أن يعبر من خلال ذلك.

السيّد جمال (ره) حشد الأمة نحو عدوّها المشترك وهو: الغرب الكافر، بالخصوص «الانجليز» حيث كانت معظم أراضي المسلمين في ذلك الوقت تحت هيمنتهم وكانت دول الاستعمار من الدرجة الثانية تتحرّك وفق ما تليه دولة الانجليز، وهذا الذي أزعج الانجليز ممّا حدا بها الى أن تشوّه شخصيّة السيّد جمال الدين وتطاردها في كلّ مكان.

يشير السيّد جمال (ره) الى أنّ الانجليز هم مصدر الفساد والإفساد، وأنّه لا يوجد بلد لم يمتّها ضرر من بريطانيا:

«لا نظنّ ولن نظنّ أن يجد الانجليز لهم يوم التصادم نصيراً من دول أوربّا ولا من دول المشرق ولا من الهنديّين...، لأنّه لا توجد نفس تشعر بوجود حكومة الانجليز على سطح الأرض إلّا وقد

(١) العروة الوثقى: ٢٦٠

## == مِنْ عِبَاقَةِ الْعِلْمِ وَالْفِكْرِ ==

مستها منهم شيء من الضرر»<sup>(١)</sup>

فعلى هذا تكون بريطانيا عدوة لكل الشعوب، لا للمسلمين خاصة وإن كان الحقد الصليبي يدفعها نحو تركيز حقدها على المسلمين خاصة، مستغلة حالة الضعف بينهم، فبتشخيص العدو المشترك الواحد تتظافر الجهود وتقوى الشوكة، اعرف عدوك تكسب النصر.

### ٢- رفع الدين والبدع عن الدين الحنيف:

تقدم أن من الأمور التي توحد المسلمين هي الرجوع إلى الأصول الدينية الثابتة، وهنا نقول: بأن البدع والإضافات التي دخلت على الدين، بل التأولات والاجتهادات المنافية لروح الدين جعلت من الدين مجموعة من الطقوس الهشة والعقائد المبنية على الخرافة، مع أنه الدين القويم القائم على البرهان والوجدان، ولذلك اعتبرت تصفية الزوائد والسوائب التي علقت بالدين من أهم المسائل التي توجب وحدة الدين ووحدة المسلمين، وذلك بالرجوع إلى القرآن وسنة الرسول القطعية التي لا تخالف الكتاب، فإن أكثر خلاف المسلمين ناتج للزین والبدع التي ألصقت بالدين الحنيف.

يقول السيد (ره):

«هل تعجب أيها القارئ من قولي: إن الأصول الدينية الحقة المبراة عن محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد واتلاف الشمل وتفضيل الشرف على لذة الحياة»<sup>(٢)</sup>.

(١) العروة الوثقى: ١٢٣.

(٢) العروة الوثقى: ٢١.



## == مِنْ عِبَاقَةِ الْعِلْمِ وَالْفِكْرِ ==

### ٤ - عدم المفاصلة بين العلم والدين:

من الأمور التي استغلها الاستعمار في تمزيق الأمة، عملية التمزيق بين أعلى طبقات المجتمع وهم، العلماء، الدينين والطبيعيين، فأوجد حالة من الفارقة بينهم تستدعي التفريق بين العلم والدين، وقد استلهم الاستعمار ذلك من مجتمعه الأوربي، وقد استجاب البعض لهذه الدعوات التي فتت المجتمع، ووضعت العلماء في زاوية حرجية يستضعفهم المستعمر، وهذا يكون قد أقصاهم عن المجتمع ليصبح لقمة سائغة في فم الأعداء.

السيد جمال الدين (ره) حاول أن يوجد التلاحم بين هذين الجناحين اللذين تطير بهما الأمة، واعتبر الجهل من أسباب ضعف الأمة وتفرقها، كما أن بعدها عن الدين والأصول الحققة تيه وضلال يغرب بالأمة ويضيعها.

### ٥ - معالجة غياب العلماء عن ساحة الحكم:

إن وجود العلماء يعتبر ضمان الأمان لإدارة أي حركة في المجتمع؛ وذلك لما يتمتعون به من محبة في نفوس المجتمع، فإذا أردنا أن نوجد الوحدة بين المسلمين علينا أن نبدأ أولاً من العلماء، فإن اتحدوا استطعنا أن نوحّد الأمة، وما نراه من تمزق وتفرق بين المسلمين منشؤه بعض العلماء.

لا أقصد أن الوحدة بينهم تحدث بين عشية وضحاها، وإنما تحتاج إلى خطط ودراسات وإعادة نظر في كثير من المناهج، حتى صياغة العقلية المسلمة من جديد لتستوعب الكثير من المفاهيم التي تتناسب مع الوحدة.

يقول السيد جمال الدين (ره) محملاً المسؤولية العلماء في توحيد الأمة وتوجيهها:

«إن كان للعامة عذر في الغفلة عما أوجب الله عليهم فأبي عذر»

يكون للعلماء وهم حفظة الشرع والراسخون في علومه، لم لا يسعون في توحيد متفرق المسلمين لم لا يبذلوا الجهد في جمع شملهم؟ لم لا يفرغون الوسع لإصلاح ما فسد من ذات بينهم؟<sup>(١)</sup>

هذا دور العلماء في تجميع طاقات الأمة وتوحيدها ولن يكون هذا الدور إلا إذا كانت أزمة الأمور بأيديهم، أي لا بد أن يكونوا في سدة الحكم حتى يوحدوا المسلمين، وإلا فإذا كان الحكم من غيرهم تفرق المسلمون وضعفوا وتسلب العدو من بينهم، هذا إذا لم يكن الحكم من الخونة الذين يجلبون المستعمر لبلدانهم، أو يعيشوا على تفريق المسلمين لتستقر عروشهم.

يقول السيد جمال الدين (ره) في أسباب انحطاط المسلمين:

«بدأ هذا الانحلال والضعف في روابط الملة الإسلامية عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحرزوا شرط العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه...»<sup>(٢)</sup>

فلا بد للمسلمين أن يسعوا جادين لتوحيد صف الأمة من خلال تمكين العلماء مباشرة في إدارة أمور المسلمين من قبل أيدي عالمة عارفة بدين الله، ويقول السيد في هذا المقام:

«كان من الواجب على العلماء قياماً بحق الوراثة أن ينهضوا لأحياء الرابطة الدينية ويتداركوا الاختلاف»<sup>(٣)</sup>

(١) العروة الوثقى: ٨٦.

(٢) نفس المصدر: ٣٤.

(٣) العروة الوثقى: ٣٤.



## منهم السيد جمال الدين من خلال مجلة العروة

يمكن ملاحظة عناوين المجلة التي تشير الى هذا المنهج:

- ١ - الجنسية والديانة الاسلامية: الذي يبين فيها أن الميل الى التراب ليس طبيعة أصيلة، وإنما هو من الملكات العارضة القابلة للزوال.
- ٢ - ماضي الأمة وحاضرها وعلاج عللها: حيث يشير من خلاله الى الوحدة كعامل قوة للمسلمين، وأن الابتعاد عن الدين عامل ضعف.
- ٣ - انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك.
- ٤ - التعصب باعتباره مانعاً من فهم الدين وحاجزاً عن وحدتهم، ثم امتداحه للتعصب المدوح: كالتعصب للدين باعتباره قائماً على الحق.
- ٥ - الوحدة الاسلامية.
- ٦ - الوحدة والسيادة.
- ٧ - الأمل وطلب المجد.
- ٨ - رجال الدولة وبطانة الملك.
- ٩ - دعوة الفرس الى الاتحاد مع الأفغان، حيث سعى الجانبان الى إيجاد اتحادٍ نسبيٍّ بينهما، مما شد السيد جمال الدين لهذه الفكرة ودعاهم لمواصلة الدرب.
- ١٠ - الأمة وسلطة الحاكم المستبد، باعتبار ما يشير اليه السيد جمال الدين من أن العلماء ما لم يكونوا في سدة الحكم فالأمة لا تستطيع أن تعيش الوحدة.
- ١١ - «الشرق» حيث يشير فيه الى الدفاع عن شرق المسلمين.
- ١٢ - «ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات». إشارة الى التفرق وحالة التمزق بين المسلمين.

١٣ - «سنن الله في الأمم» بأن الأمة التي لا تتحد ولا تعي نقاط الضعف فيها تزول الى الزوال.

١٤ - «الوهم» حيث يؤدي الى قوة العدو وضعف المسلمين.

١٥ - «الجبن».

## مقارنة مختصرة بعهد الإمام الخميني (رض):

أحاول أن أختم هذه الوريقات بمقارنة بسيطة بين حركة السيد جمال الدين وحركة السيد الإمام الخميني (رض).

كانت حركة السيد جمال نابعة من ردة الفعل، ولم تتعد الى قلب العدو، بينما حركة الإمام (رض) كانت من دائرة الفعل والتأثير متعدية دور الانفعال وردود الفعل، إضافة الى أن الإمام (رض) حاول أن يتعدى الى قلب العدو من خلال هزيمته في داخله، سواء على المستوى الفكري أو العملي.

كانت طروحات السيد جمال الدين مبنية على أسس نظرية، بينما كانت حركة الإمام (رض) تطبيقية من خلال تشكيل الحكومة الإسلامية وإدارة العلماء لدقة أمور المسلمين. كان الاستعمار في حياة السيد جمال الدين استعماراً مكشوفاً مستغلاً لأراضي المسلمين، ولذا كان من السهل مواجهة هذا العدو، أما الاستعمار - المتمثل في أمريكا - في عهد الإمام (رض) فإنه خفي واتخذ أساليب جديدة في مواجهة المسلمين، خصوصاً في المواجهة الثقافية.

إن حالة الوعي التي يعيشها المسلمون كانت ضعيفة في عهد السيد جمال الدين، ولكن لم تصل الى حالة من التمزق والتفكك كما هي عليه الآن، إلا أن حالة الوعي واليقظة في هذه الفترة أكثر مما كانت عليه.

بقي شيء يجب أن نؤكد عليه وهو: أن الظروف الموضوعية لكل فترة تختلف، وهذا لا يعني الاختلاف في الحركة، والسيد جمال الدين يمثل حلقة من ضمن حلقات الدعاة الى الوحدة، توّجت هذه الحلقات بالحلقة القوية المتينة، وهي: حركة الإمام (رض) بما تمتلك من قوة واتساع وتجارب شامل.



## قَالَ الْأَمِيَامُ الرَّاجِلُ الْخَمِينِي (قُدِّسَ سِرُّهُ)

\* «من المسائل التي خطط لها المستعمرون وعمل على تنفيذها المأجورون لإثارة الخلافات بين المسلمين... المسألة القومية، وهناك ما هو أخطر من النعرات القومية وأسوأ منها، وهو إيجاد الخلافات بين أهل السنة والشيعة، ونشر الأكاذيب المثيرة للفتن والعداء بين الاخوة المسلمين.

\* في اطار الثورة الإسلامية الإيرانية لا يوجد - والحمد لله - أي اختلاف بين الطائفتين، فالجميع يعيشون معاً متآخين ومتحابين.

\* أهل السنة المنتشرون في ايران، والقاطنون مع العدد الكبير من علمائهم ومشايخهم في اطراف البلاد واكنافها، متآخون معنا ونحن متآخون ومتساوون معهم. وهم يعارضون تلك النغبات المنافقة التي يعزفها بعض الجناة، المرتبطون بالصهيونية وامريكا.

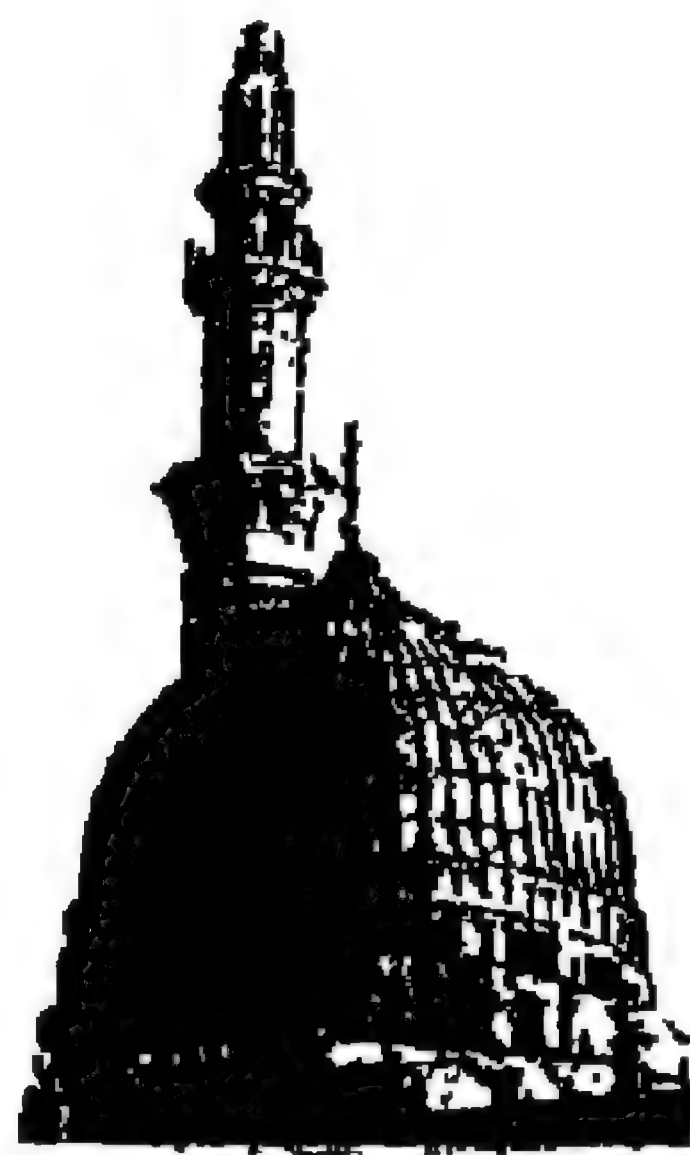
\* ليعلم الاخوة أهل السنة في جميع البلدان الإسلامية أن المأجورين المرتبطين بالقوى الشيطانية الكبرى لا يستهدفون خير الإسلام والمسلمين. وعلى المسلمين ان يتبرأوا منهم، ويعرضوا عن اشاعاتهم المنافقة.

\* انني امد يد الأخوة الى جميع المسلمين الملتزمين في العالم، وأطلب منهم أن ينظروا الى الشيعة باعتبارهم أخوة أعزاء لهم، وبذلك نشترك جميعاً في إحباط هذه المخططات المشؤومة.

## وقال فضيلة الشيخ محمود شلتوت (رحمه الله)

\* «ان الإسلام لا يوجب على أحد من أتباعه مذهباً معيناً بل يقول: إن لكل مسلم الحق في أن يقلد بادي، ذي بدء أي مذهب من المذاهب المنقولة نقلاً صحيحاً والمدونة أحكامها في كتبها الخاصة ولن قلد مذهباً من هذه المذاهب أن ينتقل إلى غيره - أي مذهب كان - ولا حرج عليه في شيء من ذلك.

\* ان مذهب الجعفرية المعروف بمذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية مذهب يجوز التعبد به شرعاً كسائر مذاهب أهل السنة. فينبغي للمسلمين أن يعرفوا ذلك، وأن يتخلصوا من العصبية بغير الحق لمذاهب معينة، فما كان دين الله وما كانت شريعته بتابعة لمذهب، فالكل مجتهدون مقبولون عند الله تعالى يجوز لمن ليس أهلاً للنظر والاجتهاد تقليدهم والعمل بما يقررونه في فقههم، ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات».





# إِسْلَامٌ بِإِلَامِ مَذَاهِبِ

عَرَضُ وَنَقْدُ الذِّكْرِ طَهَ الدِّيَوَانِي

## مقدمة:

لا شك أن دراسة المذاهب والفرق الإسلامية دراسة علمية تلتزم أصول البحث العلمي الحديث، وتتقيد بالموضوعية والأمانة العلمية، ستكون ثمرةً ونافعةً جدًّا، لما لذلك من القيمة التاريخية والمعرفية التي تتمثل بإجلاء الحقائق، ونفض الغبار عن كثيرٍ من الوقائع، وإزالة الأوهام واللبس، ولما تنطوي عليه مثل هذه الدراسات أيضاً من تقريبٍ لوجهات النظر، وتحقيق الاحترام للرأي، خاصةً إذا ما تم الكشف عن المباني والمستندات الدينية الأصيلة لمثل هذه الآراء.

والواقع أننا بحاجة ملحة أكثر من أي وقت مضى إلى مثل هذه الدراسات الجادة التي تبني ولا تهدم، وتقرب ولا تفرق، وهي إذا ما حملت في ثناياها نقداً أو ملاحظةً فلا ينبغي أن يكون إلا النقد النزيه أو الملاحظة السديدة التي تستند إلى أصلٍ معتبرٍ أو حجةٍ منطقيةٍ أو إثارةٍ من علمٍ أو كتابٍ منير.

إن هذه الدراسة التي بين أيدينا «إسلام بلا مذاهب» كانت إحدى المحاولات العلمية الجادة في هذا المجال، وقد أتيت لي أن أطلع عليها منذ زمنٍ في طبعتها

الأولى، وكانت مثار إعجاب وتقدير لما تميّزت به من جرأة في المعالجة، وأسلوب في العرض جميل، وسلامة في المنهج، على الرغم مما كان من مؤاخذات وملاحظات. ولقد كان من المؤمل بالباحث الدكتور الشكعة - وهو بعيد النظر في كتابه ويأخذ بالملاحظات التي وصلته وحسناً فعل - كان من المؤمل فيه أن يكون أكثر إنصافاً، وأهدى منهجاً، وأكثر استفادة مما اغتنت به المكتبة العربية من دراسات رصينة خاصة في مذهب أهل البيت (عليهم السلام). ولكن المفاجأة كانت أمرّ عندما رأيناه - ويا للأسف - ينجرّ الى أحابيل السياسة ويقع في شراكها وما تملّيه من تحريف وتزييف. وعلى أي حال، فإن هذه الدراسة وهذا الكتاب يبقى من أولى المحاولات التي تصدّت لمثل هذه المواضيع الخطيرة، وعالجتها معالجة لا تخلو من طرافة وجدّة، وسنقدم عرضاً موجزاً لمضامين الكتاب، ثمّ نبين بعد ذلك ما ينطوي عليه من مفارقات ومخالفات منهجية، ومجانبة للصواب، وما يرد عليه من إنسكالات ومؤاخذات إتماماً للفائدة، وبياناً للحق والحقيقة.

### **أولاً: عرض الكتاب مع بعض التعليقات المناسبة:**

الكتاب في الأصل: دراسة صدر في طبعته الأولى عام (١٣٧٩هـ - ١٩٦٠ م) وكانت محاولة لعرض آراء وعقائد المذاهب الإسلامية بصورة مركّزة ومختصرة خالية تقريباً من الاحتجاجات والاستدلالات، وقد ادّعى المؤلف، أنّه يهدف من ورائها الى تسليط الضوء على القواسم المشتركة ونقاط الالتقاء بين المذاهب الإسلامية، واستبعاد التشويش والتهريج الذي يرافق مثل هذه الدراسات عادةً، وقد اختار الدكتور الشكعة عنوان الكتاب: «إسلام بلا مذاهب» ليوحى - ومنذ اللحظة الأولى - أنّه يهدف الى عرض الإسلام ومذاهبه عرضاً أميناً، خالياً من الشوائب، بعيداً عن المشاحنات والمزاعم والتقولات التي طالما ابتلينا بها. ثمّ هو اختار أن يعرض للمذاهب الإسلامية كالآتي:



## == وَقْفَةٌ وَتَأْمُلٌ فِي كِتَابِ ==

(الحوارج، الأباضية، الشيعة الإمامية، الزيدية، الاسماعيلية، الدروز، العلويون، القاديانية، الأحمدية، المعتزلة، السنة، السلفيون، المتصوفة) وأثبت هذه العناوين على غلاف الكتاب.

ويبدو . كملاحظ أولية - أن مثل هذا التوزيع اعتمد خارطة جديدة وأسلوباً غير مألوف، إذ خلط بين المذاهب الفقهية والمذاهب الكلامية أولاً، ثم إن القاديانية والأحمدية ليستا من المذاهب بالمعنى المعروف، وإتاها حركتان ذات اتجاه معروف. ثم إن السلفية والمتصوفة هم من السنة أيضاً، ولأن الدروز من الاسماعيلية، وإن الأباضية هم من الحوارج بالأصل، وإن العلويين لهم دعوى أنهم من الشيعة الإمامية، فكان الأليق الاقتصار على العنوان الأعم.

لقد تضمن الكتاب في طبعته السابعة عرضاً للمذاهب المذكورة، حاول فيه المؤلف الرجوع الى أقوال كل فريق وإلى كتبهم المعتمدة، وهو أمر يُحمد له ويقتضيه البحث العلمي النزيه، ولا شك أن الباحث سيحالفه التوفيق لو التزم بهذا المنهج على طول بحثه الشيق، إلا أنه من الواضح من تقسيمات الكتاب وتوزيع العناوين أنه لم يلتزم لا بما أثبتته على غلاف الكتاب، ولا بأصول البحث العلمي النزيه، إذ تركّز حديثه على الغلاة، وهم عليهم النكير والإنكار، والظاهر أن هناك حاجة في نفس يعقوب، والله أعلم.

وعلى أي حال فسنبجري مع المؤلف فيما اختاره، ونعرض دراسته وما تقدّم به، ولنا معه حساب في آخر البحث إن شاء الله تعالى.

### أقسام الكتاب وأبوابه:

قسم المؤلف كتابه على ستة أقسام، عناوينها كالآتي:

(I) القسم الأول: ماهية الإسلام، من صفحة (٣٩) الى صفحة (١١٤)

سبقة مقدمات الطبقات السابقة.

وقد عرّض هنا لأُمُور ومباحث تتعلق بالإسلام، فبحث في مسألة كون الإسلام دين الفطرة، وبحث في سماحة الإسلام ومرونته، ثم تناول مسألة الرق وموقف الإسلام منه وانتقل الى مسألة تعدد الزوجات وموقف الشريعة الإسلامية، ثم انتقل بعد ذلك الى قضية الإسلام والسيف، وعالج دعوى انتشار الإسلام بالسيف التي افترها المستشرقون. وكان أسلوبه وعرضه حديثاً شيقاً، وكانت مناقشته لهذه المسائل تتم عن سعة اطلاع وطول باع، فجزاه الله خيراً.

(٢) القسم الثاني من الكتاب: وعنوانه المؤلف بـ «انقسام الإسلام الى مذاهب و فرق» وبحث تحت هذا العنوان الخوارج، والأباضية، والشيعة الإمامية، والزيدية من صفحة (١١٧) الى (٢١٣) والعنوان بهذا الشكل يوحي أن الإسلام انقسم الى هذه المذاهب والفرق فقط:

(أ) لقد بدأ حديثه أولاً عن الخوارج، فتكلّم على نشأتهم وعزاها الى وقعة صفين وما جرى من مسألة التحكيم المشهورة وذكر ارتكابهم المخالفات وإقدامهم على القتل، مما حدا بالإمام الى شنّ الحرب عليهم ومحاولة تصفيتهم. وهو يرى هنا أن الأفضل أن يقال عنهم بأنهم حزب سياسي من أن يقال فرقة. ثم ذكر انقسامهم الى الأحزاب الرئيسية الكبرى وهي: الأزارقة، والنجدات، واليهسية، والعجاردة، والثعلبية، والأباضية، والصفورية، وقال بعد أن عرّض لهذه الانشطارات وزعمائها: إن أكثرهم قد ذاب في غمرة أحداث الزمن وكرّ الآيام، ولم يبقَ منهم إلاّ الأباضية، ولذا فهو يخصّ الأباضية - لأنها الفرقة الباقية اليوم - بالذكر والحديث.

(ب) انتقل بعد ذلك الى الكلام على الشيعة، فتكلّم عن النشأة والماهية، فذكر: أن الشيعة تأتي بمعنى الأعوان والأنصار، وأن المشايعة تعني الموافقة وبمرور الزمن اكتسب هذا اللفظ معنىً محدداً هو: «أنصار عليّ بن أبي طالب عليه السلام» وابنائهم وأحفاده، ثم قال: ومهما كان فالشيعة يرون أن التشيع عقيدة دينية خالصة. ثم ينقل آراء تذهب الى أن التشيع فكرة سياسية خالصة، أو وجدان عاطفي خالص. وينقل حجج هؤلاء دون أن يسمي أحداً منهم، ويزعم أن حججهم كثيرة منها: (أن



حق الأقربين في وراثته الرئاسة أمر لا يقره الإسلام<sup>(١)</sup> ولكنه لم يوضح الدليل على هذه الدعوى، مع أن التشيع لا يذهب إلى أن الرئاسة وراثية أصلاً، بل هي بالوصية والتعيين<sup>(٢)</sup>، ومع ذلك فقد أقر طوائف من المسلمين خلافة أقرباء الأمويين، ثم ينقل رأياً غريباً فيقول: «إن البديهة الدينية تقول إن الأنبياء لا يورثون ولو شاء الله لجعل لمحمد (صلى الله عليه وآله وسلم) ولداً وهو الرسول الذي اصطفاه...»<sup>(٣)</sup>.

ولكن نقول للكاتب المحترم: إن مثل هذه البديهة تصطدم بالبديهة القرآنية التي تقول: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ﴾<sup>(٤)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِراً فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ...﴾<sup>(٥)</sup>.

ثم ينتقل إلى رأي آخر في مسألة الإمامة والرئاسة الدينية فيقول: إن الذين بايعوا علياً لم يبايعوه لأنه رمز ديني أو لأنه وصي النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، بل لأنهم رأوه أحق المسلمين بولاية أمر المسلمين، ويعقب على ذلك قائلاً: إن الشيعة لم يكونوا فرقة دينية، بل فكرة سياسية تعبر عن رأي سياسي في أحقية الإمام علي من معاوية بالخلافة! وهنا أود أن ألفت نظره إلى أن نفرأ من الصحابة الأوائل مثل سلمان، وأبي ذر، والمقداد، والعباس بن عبد المطلب عم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)<sup>(٦)</sup> وغيرهم كانوا يرون أحقية علي بن أبي طالب بالرئاسة والخلافة، فهل كانت فكرة أولئك تعبيراً عن موقف سياسي؟! وإذا كان تعبيراً عن موقف سياسي فيكون هؤلاء الصحابة الكرام قد طرحوا أحقية علي قبل معاوية بزمان كبير، أي: أثناء خلافة

(١) راجع صفحة ١٥٢ من الكتاب.

(٢) أصول الكافي ٢: ٣٧، ح ٧٤٠.

(٣) صفحة ١٥٢ من الكتاب.

(٤) النمل: ١٦.

(٥) مريم: ٥ - ٦.

(٦) الإرشاد للشيخ المفيد ٤١٣ هـ - ٢٨٨.

الصحابي أبي بكر. وعليه فالشيعة إذن أسبق من قضية الصراع مع معاوية. ثم ينتقل بعد ذلك ليؤكد أن التشيع بدأ مذهباً سياسياً وليس عقيدةً دينيةً - كذا وذلك حسب رأيه أو رأي من ينقل عنه بدليل إجماع الفرس - ولا يزالون حتى اليوم على التشيع لآل علي، ثم يعقب على ذلك قائلاً: «والمنطق في ذلك أن الفرس يعتقدون أنهم أنساب الحسين، لأنه تزوج منهم «شهربانو» فولدت له زين العابدين. وإذاً فهم أخوال علي زين العابدين، ويمكن الربط بين تحمسهم لابن بنتهم وتشيعهم، فتشيعهم والحال كذلك لا يمكن أن يقال له تشيع عقيدة خالصة، بل هو أقرب إلى تشيع العصبية... ففكرة التشيع من ناحية الفرس على الأقل فكرة سياسية خالصة»<sup>(١)</sup>. ولا نريد أن نناقش هذا الرأي تفصيلاً فهو من البعد عن المنطق والواقع ما يكفي للكشف عن تهافته. وهو من السذاجة وبجانبه الصواب بمكان؛ وذلك لأن الفرس لم يتشيعوا لآل علي إلا بعد قرون طويلة، فهل اكتشفوا أنهم أخوال علي زين العابدين - بعد تلك القرون كلها فصاروا شيعة - أم ماذا؟! والأغرب في الأمر أنه يعود بعد صفحاتٍ لي طرح نفس المسألة فيذكر: أن بعض الدارسين - دون أن يستقي أحداً منهم - يبرهن على أن التشيع فكرة سياسية وعصبية أكثر من كونه عقيدة بقوله: «إنها لو لم تكن كذلك فلماذا أجمع الفرس على التشيع، ولم يجمع جمهور المسلمين من بقية الأجناس، كالعرب والترك والهند والبربر على نفس المذهب الجديد - كذا -؟». ونقول له اختصاراً:

إن بعض الأجناس الذين ذكرهم قد كان منهم أمهات الأئمة، فالإمام موسى الكاظم أمه بربرية<sup>(٢)</sup>، والإمام علي بن موسى الرضا أمه يقال لها، النوبية<sup>(٣)</sup> أي من بلاد النوبة، وكذلك الإمام الجواد أمه كانت نوبية، ثم الإمام علي الهادي أمه أم ولد.

(١) راجع صفحة ١٥٣ من نفس الكتاب.

(٢) الإرشاد للشيخ المفيد ٣١٦: ٣٢٧ وأعيان الشيعة ٢: ١٦ وما بعدها.

(٣) أعيان الشيعة ٢: ٥.

(٤) النوبة: بلاد واسعة عريضة ضرب مصر، ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «خير سبيكم



## == وَقْفَةٌ وَتَأْمُلٌ فِي كِتَابِ ==

اسمها «سنانة» المغربية، وأمّ الإمام المهدي المنتظر رومية<sup>(١)</sup>، وهكذا يتضح أنّ أجناساً أخرى قد تزوّج منهم الأئمة، ولكنهم لم يتشيّعوا لآل الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم).

ثمّ لماذا يكون تشييع الفرس سياسياً، ولا يكون تشييع الترك - مثلاً - سياسياً أيضاً؟! لقد كنّا قريباً بالدكتور الشكعة أن ينساق مع هذه التفسيرات التي أقلّ ما يقال فيها: إنّها لا تستند إلى منطق سليم ولا يؤيّدنها الواقع، ولا يقبلها الباحث المنصف. إنّ المؤلف ينتقل بعد ذلك إلى الحديث عن أشهر الفرق الشيعية فيقول: «كانت الفرق الشيعية كثيرة الأسماء، متعدّدة الاتجاهات، متباينة العقائد، واختلفت مذاهبها، وتباعدت مشاربها، فبعضها التزم جانب القصد والاعتدال، وبعضها الآخر جنح إلى الغلو والضلال»<sup>(٢)</sup>.

ثمّ يتطرّق إلى السبئية (نسبة إلى عبد الله بن سبأ) ثمّ يتحدث عن التوابين، ثمّ عن الكيسانية أو المختارية، ثمّ عن المغيرة يومع أنّ التحدّث عن التوابين هنا ليس له ما يبرّره منهجياً أو منطقياً، فلعلّ من المفارقات الغريبة أنّه يذكر السبئية ويرميها بالغلو والقول بالحلول، ثمّ يعدها من فرق الشيعة متابعاً في ذلك لما يردّه كتاب الفرق من قبله. ووجه المفارقة أنّ الكتاب - وهو في طبعته السابعة يفترض في المؤلف أن يكون قد تابع آخر الدراسات التي تظهر في عالم الفرق والمذاهب لكنّه يجهل أو يتجاهل أنّ هناك دراسات علمية رصينة كشفت عن أكذوبة المدعوّ ابن سبأ قام بها العلامة السيّد مرتضى العسكري<sup>(٣)</sup> وأثبت فيها: أنّ تلك الشخصية خرافية لا وجود لها أصلاً ولكنّ الوضّاعين نسجوا الكثير حوها وأعطوها دوراً خطيراً في الفكر الشيعي والعقيدة

---

→ النوبة» راجع معجم البلدان للحموي ٥: ٣٠٩ طبعة دار إحياء التراث العربي / بيروت ١٩٧٩ م.

(١) الإرشاد للشيخ المفيد

(٢) اسلام بلا مذاهب: ١٥٥.

(٣) عبد الله بن سبأ للسيّد العسكري، وراجع حركات الشيعة المتطرفين للدكتور جابر محمد عبد العال:

١٩ وقد نقل عن باحثين: أنّ المتأخّرين اختلقوا هذه الشخصية.

## == وَفَقَّةٌ وَتَأْمَلُ فِي كِتَابٍ ==

الشيعة، وفي مزاعمهم الباطلة أن هذه الشخصية اليهودية هي التي رُوِّجت لفكرة الوصية والرجعة، فتأمل.

انتقل المؤلف بعد ذلك الى الحديث عن الشيعة الإمامية، بعد أن أفرد عنواناً مستقلاً لذلك، فقال: وهؤلاء هم جمهور الشيعة الذين يعيشون بيننا هذه الأيام وتربطهم بنا - نحن السنة - روابط التسامح والسعي الى تقريب المذاهب بلأن جوهر الدين واحد، وليه أصيل لا يسمح بالتباعد. ثم ذكر أماكن وجودهم وانتشارهم في جمهورية إيران الإسلامية والعراق ولبنان والهند وأفغانستان وغيرها، ثم تحدث عن عقائدهم، ولكنه قال: إن الإمامية فرق متعددة.

ثم قال: وأشهر هذه الفرق الاثنا عشرية، وهم الشيعة الآن، والجعفرية، ثم قال: فعندما يطلق القول بالشيعة فهم الذين يتجه القصد اليهم. وهؤلاء سُموا اثني عشرية، لأنهم يؤمنون باثني عشر إماماً متتابعين أولهم الإمام علي (عليه السلام) وآخرهم الإمام المنتظر. ثم قال: وهذه الفرق أبعد الفرق عن الاتصاف بالغلو، ولكنه عاد واستثنى قائلاً: إلا في حالات معينة - كذا - !

ثم قال: والاثنا عشرية في حقيقة أمرها وروح عقيدتها - كذا - بعيدة عما تورطت فيه فرق شيعية كثيرة، فهم يبرأون من المقالات التي جاءت على لسان بعض الفرق<sup>(١)</sup> ويعتونها كفراً وضلالاً، وهم كما يقول الشيخ كاشف الغطاء أحد شيوخهم المحدثين: ليس دينهم إلا التوحيد المحض، وتنزيه الخالق عن كل مشابهة للمخلوق أو ملاسقة له في صفة النقص والإمكان والتغير والحدوث، وما ينافي وجوب الوجود والقدم والأزلية الى غير ذلك من التنزيه والتقديس وبطلان التناسخ والاتحاد والحلول والتجسيم<sup>(٢)</sup>.

ثم قال الدكتور شكة: والإمامية يزيدون ركناً خامساً على أركان الإسلام،

(١) الإمام الصادق والمذاهب الأربعة للشيخ أسد حيدر ٢: ٢٢٤ وما بعدها.

(٢) إسلام بلا مذاهب: ١٧٢، وراجع أصل الشيعة / كاشف الغطاء.



وهو: الاعتقاد بالإمامة<sup>(١)</sup>، والإمامة عندهم منصب إلهي، وأن الله سبحانه لا يخلي الأرض من حجة على العباد نبي أو وصي ظاهر مشهور أو غائب مستور، وهم يروون الأحاديث الكثيرة في هذا. ويتحول إلى الحديث عن مسائل أخرى فيقول: إن الإمامية ينفردون بها، فيذكر زواج المتعة، ويشير هنا إلى أن طائفة من أهل السنة يذهبون إليه، ونقل رأي الإمامية في أن الطلاق الثلاث بعبارة واحدة لا يقع إلا طلاقاً واحدة، وأن الزوجة لا تحرم على زوجها بل له مراجعتها، ويشير هنا إلى أن هذا الرأي أخذ به علماء الشريعة من أهل السنة. ثم انتقل إلى مسألة التقية التي يأخذ بها الشيعة، وأشار أيضاً إلى أن بعض فقهاء السنة يقولون بها في حالة الضرورة. ثم يعرج بعد ذلك فينقل عن صاحب كتاب «الشيعة والتصحيح» نعيه على القائلين بالتقية وإنكاره لها: «إن الشيعة يجب أن تجعل نصب أعينها تلك القاعدة الأخلاقية التي فرضها الإسلام، وهي: أن المسلم لا يخادع ولا يداهن ولا يعمل إلا بالحق ولا يقول إلا الحق».

أقول: إنه يعرف قبل غيره عن تاريخ الشيعة المليء بالدماء والآلام، وبالشهادة وقرابين الفداء من أجل كلمة الحق ونصرة الإسلام العزيز. والأمر المؤسف أن الدكتور الشكعة عن قصد أو غير قصد اعتمد على هذا الكتاب في مناقشة آراء الإمامية ومعتقداتهم، كما اعتمد أيضاً على ترجمة غير أمينة وغير دقيقة لكتاب كشف الأسرار<sup>(٢)</sup> للإمام الراحل الخميني (قدس سره) هذا الإمام الذي بذل الغالي والنفيس من أجل عزة الإسلام وكرامة الرسول الأعظم، ومن أجل توحيد المسلمين ضد الاستكبار العالمي ومطامعه الخبيثة.

ثم يستمر الشكعة بعرض عقائد الشيعة وآرائهم، فيضع عنواناً جانبياً هو:

(١) معالم المدرستين للميرزا محمد العسكري ٢.

(٢) محاكمة هذه الترجمة وبيان التحريف والتزييف المقصود الذي قام به المترجم وأعدائه، والفرض السياسي الذي كانوا يهدفون إليه، مجلة التوحيد عدد ٥٥: ١٣٣.

«الغلو في تقديس الأئمة» ص ١٨١، وكأنه يريد أن يوحي أن الإمامية الاثني عشرية يجنحون الى الغلو، وإذن أين ما صرح به والتزم بإقراره في ( ص ١٧٠ ) من كون الامامية الاثني عشرية أبعد الفرق عن الاتصاف بالغلو. ثم ينقل عناوين من كتاب الكافي بطريقة توحي بما يريد أن يقرره من الغلو، ولعل من المناسب أن تنقل له ولغيره نصاً من الكافي يزيل مثل هذه المزاعم والاتهامات: جاء في أصول الكافي: «عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: إن الله عز وجل ختم بنبيكم النبيين فلا نبي بعده أبداً، وختم بكتابكم الكتب فلا كتاب بعده أبداً، وأنزل فيه تبيان كل شيء، وخلقكم وخلق السماوات والأرض ونبتاً ما قبلكم، وفصل ما بينكم، وخبر ما بعدكم...»<sup>(١)</sup>.

وينتقل الدكتور الشكعة الى عنوان آخر يتعلق بمسألة الإمام المهدي المنتظر، فيضع العنوان بالصورة الآتية: «هل الإمام الثاني عشر شخصية حقيقية؟».

ولعل في طرح المسألة بهذه الصيغة محاولة تشكيكية تتم عن اللاموضوعية في البحث، ثم يتطرق أكثر فيرى أن المهدي المنتظر من المخترعات - كذا -، ومع أن أصل هذه العقيدة ثابت في كتب الصحاح والمسانيد<sup>(٢)</sup> من كل الفرقاء المسلمين، وقد كتب كثيرون من علماء الملة الإسلامية حول هذه المسألة، فكيف تكون شخصية

(١) أصول الكافي ٢: ١٠، ١: ٦٩، فقد نقل عن عدة من الاصحاب عن أبي عبد الله الصادق قوله: «كل شيء مردود الى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف». دار الكتب الإسلامية / طهران / ١٣٨٨ هـ / ط ٣.

(٢) سنن أبي داود ٢: ٤٢٢ ط مصطفى الحلبي / القاهرة / ١٩٥٢، رواية عن الامام علي (عليه السلام) عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم): «لو لم يبق من الدهر الا يوم واحد لبعث الله رجلاً من أهل بيته يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً» ورواية اخرى عن ام سلمة «قالت: سمعت رسول الله يقول: المهدي من عترتي من ولد فاطمة» وراجع عقد الدرر في أخبار المنتظر / يوسف بن يحيى المقدسي الشافعي من علماء القرن السابع / تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمود الحلو / ط ١ / ١٩٧٩، مطبعة عالم الفكر، وراجع اعيان الشيعة ٢: ٦٤، وما نقل عن علماء الجمهور في هذه المسألة التي تصل الى حد أنها من ضروريات الدين الاسلامي.



## == وَتَقَفَّةٌ وَتَأْمُلُ فِي كِتَابٍ ==

الإمام المنتظر مخترعةٌ يا رجل؟ ما هكذا تورّد يا سعد الإبل.  
وينتقل بعد ذلك الى مسألة زيارة القبور، ويحاول التشنيع على الشيعة فيها مع  
أن هذه المسألة لا يخالف فيها من المسلمين إلا الوهابيون<sup>(١)</sup>  
ويستمرّ الدكتور الشكعة بوضع العناوين وصياغتها بطريقةٍ توحى بالتشنيع  
على المذهب، مع أنه التزم أن يعرض العقائد كما هي دون مداخلةٍ بعيدةٍ عن الانصاف  
والحقّ مولكته للأسف لم يلتزم، وهكذا وضع عنواناً آخر يتعلّق بالمصحف الشريف ورأي  
الإمامية الاثني عشرية فيه وكان العنوان الذي صاغه كالآتي: «تحريف المصحف» ثمّ  
كتب قائلاً: إنّ المتابع لفكر جمهرة الشيعة يقرأ عجباً، فالذين لم يقولوا بتحريف  
المصحف قالوا بإمكان حدوث ذلك.

هكذا يطلق القول دون أدنى رويّةٍ أو تبصّرٍ، والعجب كلّ العجب أن رجلاً  
يدّعي العلم والتزام المنهج العلميّ، ثمّ ينحدر الى هذا المستوى الذي لا يدلّ إلا على  
جهلٍ أو تجاهلٍ، فالإمامية كانوا من أصلب المدافعين من لقرآن الكريم وعن حفظه  
وصيانيته، بل أنهم يجعلون صحّة الحديث - أي حديثٍ وارد - متوقّفة على عرضه على  
كتاب الله، فإن وافقه أخذوا به، وإن خالف القرآن ضربوا به عرض الحائط<sup>(٢)</sup> وليس  
أبلغ من ذلك حجةً وبرهاناً على احترامهم القرآن وتقديسهم له ورعايتهم إياه. ولعلّ  
من المناسب الإشارة هنا الى أن ما أودع في كتب الصحاح والمسانيد لدى الجمهور  
من أخبارٍ صريحةٍ<sup>(٣)</sup> بوقوع نقصٍ في القرآن لم يحملنا على اتّهام القوم بالتحريف، على  
أنهم يعتقدون بصحّة كلّ ما ورد في صحيح البخاريّ ومسلم خاصةً، ولكنهم يتأولون  
ذلك بأنه من قبيل «نسخ التلاوة».

(١) راجع الدكتور شكعة: ٤٧٦.

(٢) اصول الكافي ١: ٦٩ باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، وسائل الشيعة ١٨: باب ٩. من أبواب  
صفات القاضي أحاديث: ١٠، ١٢، ١٤، ١٥، ٢١، كفاية الاصول للخراساني / ط مؤسسة أهل البيت  
١٤١٩ هـ: ٤٤٤.

(٣) سنن أبي داود ٢: ٤٥٦ باب في الرجم من كتاب الحدود.

أما علماء الإمامية<sup>(١)</sup> فهم لا يرون أن ما ورد من أخبار في كتب الحديث كلها على درجة الصحة والوثاقة أولاً، وليس في كتبهم ما هو تصريح بوقوع التحريف، بل ولا حتى إشارة، والروايات المذكورة إنما تتعلق بوقوع التحريف في الفهم والتفسير وليس في النص القرآني<sup>(٢)</sup>.

أما ما أورده من رواية عن الكافي فليس فيها ما يوحي من قريب أو بعيد بالتحريف إطلاقاً، وغاية ما تدل عليه: أن الإمام علي - عليه السلام - جمع القرآن على حسب نزوله....، وأما التشنيع على الكليني فيما نقله في مسألة «مصحف فاطمة» فمن أعجب العجب، ومما يحز في النفس أن باحثاً مثله ينساق وراء الأوهام والتهريج، فالرواية نفسها التي ينقلها تشير إلى أن مصحف فاطمة ليس فيه من القرآن شيء، بل ليس فيه حرف واحد من القرآن كما هو لسان الرواية، وإذا كان لمصحف فاطمة كتاب اسمه المصحف أو شهر بهذا الاسم كما شهر كتاب سيبويه بالكتاب فهل يعني هذا القول بالتحريف؟!<sup>(٣)</sup> ثم إن كلمة مصحف ليست من أسماء القرآن، وإنما هي لفظة اخترعت بعد عصر الرسالة، فليتنبه إلى ذلك.

ويختتم هذا الفصل أخيراً بعنوان جانبي آخر جرياً على منهجه المذكور فيكتب تحت عنوان: «الإمامة كمنصب إلهي قضية اخترعت في زمن متأخر». ويعقب على هذا العنوان بقوله: هذا العنوان الجانبي ليس من عندي، فإنه من الواضح بمكان أنني لم أشارك في هذا الموضوع وغيره من موضوعات المذاهب الإسلامية كطرف مباشر، ولكنني استنطق الوثائق والأحداث والأشخاص... أقول: ليته فعل حقاً. بعد هذه المقدمة ينقل عن صاحب كتاب «الشيعة والتصحيح» - الذي

(١) معالم المدرستين للعلامة السيد مرتضى العسكري ٢: ٣٠ وما بعدها.

(٢) راجع تفصيلاً وافياً، ومناقشة علمية دقيقة للإمام الراحل السيد الخوئي (قدس سره) في كتابه «البيان في تفسير القرآن» المدخل: ١٣٦ - ١٨١، صيانة القرآن من التحريف، ونقل إجماع الإمامية عليه المطبعة العلمية - النجف الأشرف - ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م.

(٣) معالم المدرستين للعلامة العسكري ٢: ٣٢.



## == وَقْفَةٌ وَتَأْمُلٌ فِي كِتَابٍ ==

منحه لقب العالم المجتهد - أنه يلغي مبدأ الإمامة كمنصب ديني ساوي إلغاء تاماً، ولا نعلم أنه اذا كان من حقّ أحد أن يلغي مثل هذا المبدأ...

أما قول الدكتور الشكعة: بأن هذا المبدأ اخترعه فريق من الشيعة... وأن هذه القضية فرقت شمل المسلمين وبددت جهودهم وجعلتهم فرقاً بعد أن كانوا إخوة.. كذا، فالواقع أن لا أحد من المسلمين يرى أن الاختلاف في منصب الرئاسة الدينية والإمامة العامة نشأ متأخراً أو هو أمر مخترع، بل الخلاف وقع منذ وقت مبكر، وقد أشار وصرّح هو في أكثر من مناسبة بذلك. ثم إن ادعاء الإمامية لهم عليه حجج وبراهين، وليس مبدأ الإمامة بمخترع قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...﴾<sup>(١)</sup>.

(ج) عرض الدكتور الشكعة بعد ذلك للزيدية بصفتها من الشيعة الإمامية، فعرض لنشأتها التاريخية وأنها أتباع زيد بن علي بن الحسين عليه السلام. ثم قال عنهم: إنهم أكثر تسامحاً من غيرهم من الشيعة في الإمامة، والبعد عن مهاجمة الصحابة، وأنهم يقولون بإمامة المفضول مع وجود الأفضل..

(٣) القسم الثالث من الكتاب: وعنوانه بـ «غلاة الشيعة» ووضع تحت هذا العنوان: الاسماعيلية، والدروز، والعلويين، من صفحة (٢١٧ - ٣٥٣) وألحق بهذا القسم: القاديانية والأحمدية من ص (٣٥٥ - ٣٦٩).

(الف) فعرض أولاً للاسماعيلية وقال: إنها من الفرق التي جنحت الى الغلو، وهي سميت بذلك، لأنها قالت بإمامة اسماعيل بن الإمام الصادق، ثم في ابنه محمد، ثم في ولده. والفرق بينهم وبين الشيعة على ما ذكره هو أن الاثني عشرية لا تعترف بإمامة اسماعيل... وهؤلاء لم يعرفوا كفرقة سياسية أو دينية إلا أواخر القرن الثالث الهجري.

(ب) يتعرض بعد ذلك الى الدروز والعلويين: فيذكر: أن الدروز إسماعيلية

(١) البقرة: ١٢٤.

اتّسمت بطابع الباطنية، وأنّ نشأتهم كانت إبان العصر الفاطمي. وقد اختلف المؤرّخون في نسبتهم، كما اختلفوا في سبب تسميتهم: فهناك من ينسبهم الى محمد بن اسماعيل الدرزي، وهو أحد الداعين الى تأليه الحاكم بأمر الله الفاطمي، وأنه نشر هذا المذهب في وادي التيم، وأنه كانت له ميول يهودية مجوسية، وهذا المعروف باسم «نشنكين الدرزي» وهناك آخر اسمه «أنوشتكين» وهو: أحد قوّاد الحاكم بأمر الله. ويقال إنّ الطائفة الموجودة اليوم تُنسب اليه وهو غير ذلك. وموطنهم في جبال لبنان وجبل العرب بسوريا وبعض قرى أنطاكية، ويكثرون في بعض مدن فلسطين المحتلة مثل عكا وجبل الكرمل.

(ج) ينتقل الى الحديث عن العلوتين وفي إطار ما اصطلح عليه بالفرق الغالية، ويعترف بادیء ذي بدء بصعوبة البحث، لعدم كفاية المصادر، ثم يذكر: «أنّ القوم لم يفصحوا عن عقائدهم بسبب باطنية المذهب - على حدّ قوله - أو للفلو الذي مال اليه فريق منهم دون جمهورهم».

وهنا نقول: إذا كانت جمهورهم ليست مغالية فلماذا أدرجهم ضمن الفرق الغالية؟! وينتقل الدكتور الشكعة الى الحديث عن نشأتهم وينسبهم الى محمد بن نصير النعيري، ويقول: ومن هنا نسبوهم إليه فسّموا نصيرية، ومحمد هذا ادّعى أنّه الباب للإمام الحسن العسكري - عليه السلام - أو الإمام الهادي - عليه السلام - ولكنه ينفي ذلك عنهم ويرى أنّ الصحيح نسبتهم الى جبل النصيرة...

(د) ينتقل بالحديث الى القاديانية والأحمدية: فيعرف بنشأتها ويقول:

تنسب هذه الفرقة الى الميرزا غلام أحمد القادياني نسبة الى بلدة قاديان إحدى مدن إقليم البنجاب. وقد أسّس عقيدته التي عرفت باسمه، وسجّل مذهبه رسمياً سنة ١٩٠٠ م، وأنشأ مجلةً تنطق باسمه، كما ألف مجموعةً من الكتب شرح فيها أفكاره، وأشهر تلك الكتب (براهين الأحمدية) و(أنوار الإسلام) و(حقيقة الوحي). ولعلّ من الغريب هنا جداً أن يلحق الدكتور الشكعة هذه الفرقة أو الحركة بالشيعة، لا لسببٍ أو نسبٍ، اللهمّ إلّا أن الميرزا غلام هذا ادّعى من جملة ادعاءات كثيرة أنّه المهديّ



## == وَقْفَةٌ وَتَأْمُلٌ فِي كِتَابِ ==

المنتظر. والأنكى من ذلك تعليله وتبريره لهذا الإلحاق، إذ يقول: لأنَّ أمر المهدي المنتظر يتفرد به الشيعة دون بقية المسلمين - على حدِّ زعمه طبعاً - ولذا يكون حسب رأيه ارتباط الميرزا غلام بالشيعة أقرب من نسبته لغيرهم من الفرق الغلاة على حدِّ تعبيره .

إنَّ هذا النصَّ يحتاج الى أكثر من تعلية، وهو يكشف في الواقع عن خروج الباحث عن الحياد المزعوم؛ وذلك لأنَّ عقيدة المهدي ليست مختصةً بالشيعة كما نوهنا، وثانياً: أنَّ الإيمان بالمهدي المنتظر - الذي هو عقيدة إسلامية، وأمر ثابت في صحيح السنة النبوية المطهرة لدى كلِّ الفرقاء المسلمين - كيف يكون غلوّاً؟ والثالث: هل أنَّ كلَّ من يدَّعي أنه المهدي المنتظر يجب أن ينسب الى التشيع؟ وما هو الوجه في ذلك؟ وليرجع الى مدَّعي المهدية في التأريخ فسيجد أغلبهم من غير الشيعة، وعلى أية حال فالقاديانية - كما نقل - ادَّعت حلول المسيح بالميرزا، ثمَّ ادَّعت حلول الرسول محمَّد (صلى الله عليه وآله وسلم) به أيضاً. وإذا كانت القاديانية تدَّعي أنَّ الميرزا غلام نبي مرسل مثل بقية أنبياء الله فكيف جاز نسبتهم الى الشيعة؟!

أمَّا الأحمدية فقد أنكرت معجزات القرآن. والحركتان حرَّمتا الجهاد وعطلتا هذه الفريضة، فكان في ذلك خدمة للمستعمر الكافر.

وليعلم الدكتور المحترم: أنَّ الجهاد عند الشيعة كما هو عند عامة المسلمين وبخاصة ضدَّ قوى الاستكبار لا ينقطع ولا يفتر ولا يتهاون فيه مطلقاً ومهما كانت الظروف.

(٤) القسم الرابع: «المعتزلة» من صفحة (٣٧٣ - ٣٨٢) وفيه ينتقل المؤلف الى الحديث عن المعتزلة، فيتكلَّم عن نشأتهم، وينسبهم الى واصل بن عطاء، وبسبب اختلافه مع أستاذه الحسن البصري في مسألة مرتكب الكبيرة، وذهابه الى أنَّه في منزلة بين المنزلتين، أي: لا هو بالمنافق ولا هو بالمؤمن. ثمَّ يذكر: أنَّ مدرسة الاعتزال لم تتخذ طابعاً مستقلاًّ، إلَّا على يد واصل وعمر بن عبيد اللذين اعتزلا مجلس الحسن البصري.

## == وَفَقَّةٌ وَتَأْمُلُ فِي كِتَابِ ==

(٥) القسم الخامس : وقد خصّصه الى الحديث عن أهل السنة. وقد وزّع

الحديث هنا على ثلاثة أمور هي: أهل الحديث والرأي ثم أئمة أهل السنة، ثم المتصوفة، من ص ٣٨٥ - ٥٠٠ . وتحدّث ضمناً عن الأشاعرة والسلفية والوهابيين.

وتحدّث هنا بأسلوبٍ مختلفٍ عما عودنا عليه، فيقدّم مقدّمةً قاتلاً: في الوقت الذي ظهرت فيه الأفكار الدينية المتطرّفة أو الاعتقادات المذهبية الغالية كانت هناك طائفة من المسلمين تُرجع الحكم في كلّ أمرٍ الى الكتاب العزيز والى السنة مكتوبة في شكل أحاديث أو مأثورة في شكل أفعال، كما كانت طائفة تقول بالرأي. وبالمناسبة أقول: لا توجد فرقة إسلامية أو مذهب إسلامي إلا ويرجع الى الكتاب أو السنة المطهرة... وقد نقل هو ذلك عن كلّ من تحدّث عنهم.

( أ ) وقد تحدّث عن الرأي وتطوّره، وكيف أنّ هذا النهج كان يعمل به في المدينة المنورة، ثمّ انتقل الى العراق، وكان على رأس أهل الرأي: الإمام أبو حنيفة مؤسس المذهب الحنفي، وكان إذا لم يجد من الكتاب والسنة ما يسعفه أعمل الرأي في حكمةٍ واتزان.

وقد انتقل بعد ذلك الى الحديث عن أئمة المدارس الفقهيّة وسبّاهم أئمة أهل السنة وهم: أبو حنيفة (ت ١٥٠ هـ) والإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩ هـ)، والإمام محمد بن إدريس الشافعيّ (ت ٢٠٤ هـ) ثمّ عرض للإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ). قال الدكتور شكمة: وهكذا نجد أنّ لقب أهل السنة أطلق أوّل ما أطلق على الأشاعرة ومن نحا نحوهم، ثمّ اتّسعت دائرته فشملت أصحاب المذاهب والفقهاء. وقد نقل عن البغداديّ شرحاً لعقيدة أهل السنة وعدّد أصنافهم.

(ب) الوهابيّة : وتحدّث بعد ذلك عن الوهابيين، فقال: تعتبر هذه الحركة امتداداً لمذهب السلفيين، ولكنها سمّيت كذلك نسبة الى الشيخ محمد عبد الوهاب النجديّ المولود في نجد سنة ١١١٥ هـ وقد ثار هذا على ما عليه المسلمون واستعان بنشر أفكاره وآرائه بأمير الدرعيّة محمد بن سعود، ومع أنّ هذا النهج هو نهج ابن تيمية وهو امتداد له، إلا أنّ الفرق: أنّ ابن تيمية نشر آراءه بالكتب والرسائل، ما محمد بن



## == وَقْفَةٌ وَتَأْمَلُ فِي كِتَابِي ==

عبد الوهاب فقد نشر آراءه بالسيف والإرهاب بعد أن أنكر على المسلمين ما عدّه منافياً للتوحيد مثل: بناء الأضرحة، وإقامة الاحتفالات الدينية، وشرب الدخان، وإقامة الأذكار الصوفية.

**لجاء المتصوفة:** تحدّث عن نشأتهم وسبب تسميتهم، ثمّ قال: إنهم وإن تعدّدت سبلهم وتباينت وسائلهم للوصول الى الله تعالى إلاّ أنّها جميعاً تستهدف نيل الغايات. وقد كان لبعض ذوي الرأي مأخذ على مسلكهم، وانصرافهم عن الآيات البيّنات الى الباطن والذوق والمواجيد، ولذا ثار عليهم الفقهاء.

وقد عرّض لرواد التصوّف ومريديه من المشاركة والمغاربة، وذكر: أنّهم على صنفين: صنف من المعتدلين، وصنف زُموا باعتقاد الحلول والتجسيم. ثمّ قال: إنّ أغلبهم من أهل السنّة، ونقل جملةً من آرائهم وموضوعاتهم عن دائرة المعارف الإسلامية، وانتهى الى القول: إنّهم يسلكون طريق مناجاة الله ويسعون الى الفناء فيه، كذا.

### (٦) القسم السادس والأخير عنوانه: حرب وقتال بسبب المذاهب:

وقد عرّض عرضاً تاريخياً لأثر الاختلاف وتحوّله من الحِجاج الى العنف والقتال، وذكر ما عاناه الشيعة خاصّةً من اضطهادٍ على طول التاريخ، فقال في ص ٥٠٥: ويظنّ الشيعة عرضةً للاضطهاد في كلّ بقعةٍ من بقاع المسلمين، في العراق والحجاز ومصر وأفريقيا وتركيا. قال وما تزال دماؤهم التي أراقها السلطان التركيّ نقطةً سوداء في التاريخ، لأنّ هذا الانتقام لم يكن له ما يبرّره سوى التعصّب. ثم نقل ما لاقاه أهل السنّة على يد الفاطميين، إذ عُزلوا عن المناصب وتمّ حبس قاضي القضاة. وانتهى الى القول إنّ المستعمرين دائماً يستفيدون من هذه الخلافات والفرقة فيحاولون إشعال الفتيل، ولهم عملاء يأترون بأمرهم، وأنّ التوحيد أمر ميسور، والخطوة الأولى تبدأ بمحاولة التقريب.

## ثانياً: الملاحظات العامة للمنهجية:

علينا أن نختم هذا العرض المكثف لمثل هذه الدراسة المستوعبة بالملاحظات المنهجية، آمليين من الدكتور الشكعة أن يلتفت إليها، ليسلم الكتاب والدراسة مما شابه ولصق به من شوائب وأوصاب، فنقول وبالله المستعان:

(١) لم يعرض للمذاهب الإسلامية وفق منهجٍ موحدٍ، ولم يحالفه التوفيق أحياناً لا في المعالجة ولا في أسلوب العرض، فمثلاً:

الف: عندما يعرض للشيعة يُدخل فيها ما ليس منها، كما في إلحاقه القاديانية -مثلاً بالتشيع، لا لسببٍ أو نسبٍ، اللهم إلا أن زعيمهم ادعى أنه المهدي المنتظر، في حين ينقل آراءهم ويصرح بأنها أقرب إلى أهل السنة.

ب: عندما يعرض للشيعة يورد من العناوين الفرعية بما يوحى بالتشهير، فهناك انتقائية في العناوين تتلائم مع ما ينوي الباحث إلصاقه بهم، وما يهدف إليه من غرض. وكان يقتضيه المنطق أن يعرض لنفس المسائل عند كل مذهب ليتبين الوجه فيها وتجري الموازنة بينها، ولكنه للأسف لم يفعل ذلك.

ج: بان تحيزه للمذهب السني بوضوح حين عرض له مذهباً فقهياً وحين نفى عنه بوجهٍ مطلق ظاهرة الغلو، وهي ظاهرة برزت في أكثر المذاهب الإسلامية. ويلزم في الواقع دراسة هذه الظاهرة بصورةٍ مستقلةٍ للكشف عن دوافعها وأهدافها.

(٢) لم يلتزم الأمانة العلمية، ولم يلتزم الموضوعية في البحث، ويتضح ذلك كما يأتي:

الف: لا يرجع إلى المصادر الأصلية والمعتمدة لدى المذاهب بالأخص عندما يتعلق الحديث بالشيعة الإمامية. وهذه النقطة على غايةٍ من الخطورة والأهمية؛ لأن الباحث العلمي لا بد له من الرجوع إلى المصادر المعتمدة، كما لا ينبغي أن يغفل عن الدراسات الحديثة التي تظهر بالنسبة إلى المذاهب الإسلامية. وكان من الضروري أن



يرصد مثل هذه الدراسات ويفيد منها: كالدراسة التي قدمها العلامة السيّد مرتضى العسكري مثلاً.

ب: لم يلتزم الدقة في النقل، ولم يتحرّر بنفسه الرأي من مصدره الأصلي، فعندما نقل عن تحرير الوسيلة للإمام الراحل الخميني (ره) لم يكن نقله أميناً ولا دقيقاً، وعندما أراد أن ينقل عن كتاب كشف الأسرار للإمام الخميني رجع الى نسخة مترجمة ترجمةً محرّفةً وغير دقيقة، ولو رجع هو بنفسه لتأى بنفسه عن الاتهام والتقوّل والتخرّص، ففي الكتاب الأصلي «كشف الأسرار» نجد أن النصّ الذي نقله الدكتور عن الترجمة في صفحة ١٦٤، وفي هذا النصّ يحيل الإمام القارئ الى ما تقدّم من بحثٍ في المسألة وقد وجدته في صفحة ١٤١ وما بعدها، ولو رجع إليها الباحث لبان له الخطأ الذي ارتكبه في الاتهام، على أن هناك مسألةً مهمّةً نريد أن نلفت نظره ونظر القارئ إليها، وهي: أن الإمامية الاتني عشرية لا يرون النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) مجتهداً، أي: يقول برأيه أو يفعل برأيه، ولأنّنا يرونه دائماً لا ينطق عن الهوى كما نصّ القرآن. وعليه فإذا ما نسب إليه فعل أو قول فإنّما هو يقوله أو يفعله بوحي الله تعالى، بناءً على المبنى الذي يعتمدونه، وهو: أنه ليس هناك حالة نُطقٍ للرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) إلّا وهو ينقل عن الوحي.

أمّا مسألة خشية النبي أو خوفه من التصريح باسم الإمام عليّ ورسمه فيدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾<sup>(١)</sup> وهذا ما ذكره الإمام الخميني بعد صفحة واحدة من النصّ المنقول عنه. وأقول أيضاً: إن مسألة خشية النبي لها مؤيد من القرآن في مناسبة وموردٍ آخر، وذلك في قضية إعلام الله تعالى للنبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بأن مولاه زيد سيطلق زوجته زينب بنت جحش، وأنّ عليه أن يتزوجها هو، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾<sup>(٢)</sup>.



## == وَقْفَةٌ وَتَأْمُلٌ فِي كِتَابٍ ==

ج: يذكر فرقاً لا ترتبط بالتشيع لا من قريب ولا من بعيد، ولأنها حاولت السياسة أن تلحقها بهم في محاولة لتشويه عنوان التشيع بما تلصقه به من أمر الغلو والغلاة، مع أن التشيع وأئمة أهل البيت - عليهم السلام - كان لهم أصلب المواقف في التصدي<sup>(١)</sup> للغلاة ومجاہبتهم وكشف ألعيبهم.

ثم هو لا يكفي بذلك بل يلحق بالتشيع فرقاً لا توجد إلا في مخيلة بعض المؤرخين كالسيثية مثلاً.

د: عندما يعرض للإمامية الاثني عشرية يصرح بأنهم معتدلون على حدّ تعبيره، ثم لا يلبث أن يتهمهم بالغلو أو الاعتقاد بأمور ليس لها أساس في المذهب، كما في اتهامه بتحريف المصحف.

هذا ما أردنا ذكره اختصاراً، ويمكن للقارئ أن يكتشفه بوضوح في كتاب الدكتور الشكعة.

ولا يسعنا أخيراً إلا أن نشمّن للباحث جهده الشاق، وعمله الكبير وقصده النبيل في محاولة التقريب.

والحمد لله ربّ العالمين



(١) الامام الصادق والمذاهب الاربعه لأسد حيدر ٢: ٢٢٤ وما بعدها.

# رِسَالَةُ الشَّعْرِ

الشيخ الشيخ أحمد الوائلي - العراق -

لغدي سخي الفتح ما تتجمع  
يا «مهرجان الشعر» عبثك مجهد  
إننا نريدك والأمان جسدت  
أنا إن شدي بك مزهري فلاذ  
ولأن أهدافاً توحد أو دماً  
بالأمر والحقد اللئيم يسومنا  
فابعث بروح منك في تلعاتنا  
لسنا بمعهود على أبعادنا  
أي الكرائم ليس في أعناقها  
أم أي وضاء وليس بجندره  
سُدنا فما ساد الشعوب حضارة  
قدنا الفتوح فما تشكى وطأنا  
حتى الرقيق تواضعت أحسابنا  
عفواً إذا جمع الخيال فلم أجىء

ومدى كريم العيش ما نتوقع  
فإذا نهضت به فإنك أروع  
بك رائداً بيني وفكراً يبدع  
لك اللحن المحبب، والنشيد الأروع  
غمر العروق قرابة لا تقطع  
فيجف في يده الأغصان الأنيق  
لترف مجدبة، ويورق بلقع  
يس، قدنيانا الربيع الممرع  
تما نسجناء العقود اللئيم  
قبس لنا يحلو الظلام مشعشع  
أسمى، ولا خلق أعف وأورع  
فكر، ولا دين، ولا من يتبع  
كرماً، فأوليناء مالا يطمع  
للأمر أمري الضرع أو أسترضع



سُرُّ الْمَشْرِفُ وَالْأَصِيلُ الْمَفْجِعُ  
يُدْعَى لَهَا؟ وَبِأَيِّ أَمْرٍ يَصْدَعُ؟  
أَوْصَالُهُ بِيَدِ الْهَبَاءِ، وَيَقْطَعُ  
تُعْطِيهِ مَزْرَعَةٌ لِمَنْ لَا يَزْرَعُ  
وَيَلْمُ مَا قَدْ مَزَّقُوهُ وَزَعَوْا

لَكُنْهَا صَوْرٌ جَلُوتٌ لِرَسَمِ الْفَجْرِ  
وَلَيْسَتَيْنِ الشُّعْرُ أَيُّ رِسَالَةٍ  
يُدْعَى إِلَى وَطَنِ يُشْغِي خَصْمَهُ  
وَالْمَنْبَتِلى بَيْنِيهِ فِي نَزَوَاتِهَا  
يُدْعَى لِيَهْدِمَ مَا بَنَوْهُ حَوَاجِزاً

\* \* \*

أَنْ الْهَوَى مِمَّا تُعْتَقُ يَكْرَعُ  
يَلْهَوُ بِهَا الْآسِي، وَيَسْخَرُ مَبْضِيعُ  
إِنَّ التُّغْنَى بِالْجِرَاحِ تَنْطَعُ  
صَوْتُ الْمَسَاوِمِ بِالْكَرَامَةِ يُرْفَعُ  
صَرَعْنِي إِلَى زَعْفَاتِنَا تَتَسَمِعُ  
وَتَرَاهُ مِنْ خُدَعِ السَّحَابِ فَتُهْطِعُ  
مَهْزُومِي يَدِ مَغْلُولَةٍ إِذْ تَصْفَعُ  
دُونَ السَّرُوجِ لِفَارِسٍ يَتَطَلَّعُ  
صَرْنَا نَنَامُ عَلَى الزُّعَيْقِ، وَنَهْجُ  
ثَوْرِي، فَمَنْ مِثْلُ الْجِرَاحِ يُبْلَعُ؟  
فَالْخَطْبُ لَيْسَ بِمِثْلِ ذَلِكَ يُدْفَعُ  
آذَانُهُ، وَالرُّزْءُ بَاقٍ مُزْمَعُ  
تَحْيَا، وَإِنْ خَفَتِ الْمَيَاتُ سَتَخْضَعُ  
شَرِبَ الصُّدَى، وَعَلَى يَدَيْهِ الْمَنْبَعُ

يَا «مَهْرَجَانِ الشُّعْر» حَسْبُ جِرَاحِنَا  
وَلَقَدْ نَفَضُ لَمَّا نَقُولُ بِأَنَّهَا  
غَنَى بِهَا نَفَرٌ فَأَلَمَ حَزْنُنَا  
وَلَشَدَّ مَا يُؤْذِي الْكَرَامَةَ أَنْ تَرَى  
هَذِي رَحَابُ الْقَدَسِ مِنْذُ تَرْنُحَتْ  
تَصْحَوُ عَلَى نَوَى فَتَتَلَعُ جِيدَهَا  
عَشْرُونَ كَفّاً حَرَةً مَا أَوْقِفَتْ  
الشُّوْطُ تَغْرِقُهُ السَّرُوجُ وَإِنَّهُ  
كُنَا نَهَبُ عَلَى الزُّعَيْقِ، وَمِذْ طَغَى  
فَأَثِرُ مَنْوَمَةِ الْجِرَاحِ وَقُلْ لَهَا:  
لَا تَشْتَمْنِ الْخَطْبُ أَوْ تَبْكِي لَهُ  
فَلَقَدْ شَتَمْنَا الرُّزْءَ حَتَّى أُتِحِمَتْ  
لَكِنْ تَصَدُّ لَهُ فَإِنْ أَخْضَعْنَاهُ  
فَالْمَجْدُ يَحْتَقِرُ الْجِيَانُ لِأَنَّهُ

\* \* \*

وَسَهِيلٌ مُرْتَزِقٍ بِهِ يَتَنَزَّعُ  
لِلنَّفْسِ، يَلْبَسُ مَا تُرِيدُ وَيَخْلَعُ

قَالُوا بَأَنَّ الشُّعْرَ هُوَ مُرْفَعُ  
وَإِذَا تَسَامَيْنَا بِهِ فَهُوَ الصُّدَى

إن تطرب الأرواح فهو غشاؤها  
فقدروه حيث يعيش غريداً على  
لا تطلبوا منه، فما هو بالذي  
أكبرت دور الشعر عما صوروا  
فالشعر أجج ألف نار وانبرى  
لو شاء صاغ النجم عقداً ناصعاً  
أو شاء رد الرمل من نفحاته  
أو شاء رد الليل في أسماحه  
أو شاء قادم الشعوب كتائباً  
أنا لا أريد «الشعر» إن جدت بنا  
أو أن يوشى الكأس في سمر الهوى  
أو أن يساع فيشتري إكليله  
لكن أريد «الشعر» وهو بدرينا

وإذا شجاها الحزن فهو الأدمع  
فَنن، ومُلتاعاً يثن فيوجع  
يبني وهم، أو يضر وينفع  
وعرفت رزة الفكر في من لم يعوا  
يلوي أنوف الظالمين ويجدع  
يزهو به عنق أرق وأنصع  
خضلاً بأنفاس الشذى يتضوع  
واحبات نور تستشف وتلمع  
يعينو لها من كل أفق مطلع  
نوب، يخلي ما عناء ويقبع  
ليضاء ليل المترفين فيسطع  
تاج من المدح الكذوب مرصع  
مجد، وسيف في الكفاح، وأدرع

بغداد يا زهو الربيع على الرابي  
يا ألف ليلة ما تزال طيوفها  
يا لحن (معبد) والقيان عيونها

بالعطر تعبق والسنا تتلفع  
سَمراً على شطآن دجلة يمتع  
وصل كما شاء الهوى وتمنع

بغداد يومك لا يزال كأمسه  
يطغى النعيم بجنان وبجنان  
في القصر أغنية على شفة الهوى  
ومن الطوى جنب البيادر صرع

صور على طرفي نقيض تجمع  
يطغى الشقا فمرفه ومضجع  
والكسوخ دمع في المحاجر يلدع  
وبجنب زق أبي نواس صرع



وَيْدُ تَكْسِبُلٍ وَهِيَ مِمَّا يُفْتَدَى  
وَبِرَاءَةٌ بِيَدِ السَّطْفَاءِ مُهَانَةٌ  
وَبُضَامٌ ذَاكَ لِأَنَّهُ مِنْ مَعْشَرٍ  
كَبُرَتْ مَفَارِقُهُ يَمَثُلُ دَوْرُهَا  
فَتَبَيَّنِي هَذِي الْمَهَازِلُ وَاحْذَرِي  
وَاسْتَلْهِمِي رُوحَ السُّوفُودِ فَإِنَّهَا  
وَتَرْسُمِي الرُّكْبَ الْمُغَيِّذُ وَلَا تَنِي  
وَإِذَا لَمَحْتَ عَلَى طَرِيقِكَ عَتَمَةً  
سُدِّي وَهَزِّي السَّلِيلَ فِي جَبْرُوتِهِ

وَيْدُ تَقْبِيلٍ وَهِيَ مِمَّا يُقْطَعُ  
وَدَنَاءَةٌ بِيَدِ الْمَبْرُورِ تُصْنَعُ  
وَبُضَامٌ ذَاكَ لِأَنَّهُ لَا يَرْكَبُ  
بِاسْمِ الْعُرُوبَةِ، وَالْعُرُوبَةُ أَرْفَعُ  
مِنْ مَشْلُهَا، فَوَرَاءَ ذَلِكَ إِصْبَعُ  
شَمْلُ يَلَمُّ، وَأُسْرَةٌ تَجْمَعُ  
فَالرُّكْبُ أَنْفُهُ مَا بِهِ مِنْ يَظْلَعُ  
وَسَتَلْمَحِينَ لِأَنَّهُ دَرِيكَ أَسْفَعُ  
وَبِعَهْدِي أَنْ الْكُوكَبَ تَطْلَعُ

يا «مهرجان الشعر» مرُّ بأفئتنا  
بالحقد تُسْقَى مَا عَلِمْتَ جَذْوَهُ  
يَمْشِي إِلَى الْمَدْفِ الْخَدُوعِ وَلَوْ عَلَى  
أَغْرَى الْخَطَايَا بِالنَّعُوتِ رَفِيعَةٍ  
فَاللَّهِ وَهَمًّا وَالْفَضِيلَةَ كُلَّهَا  
مَا الْفَرْدُ إِلَّا مَعْدَةٌ وَغَرِيزَةٌ!  
وَمَشَى بِمَعْصُوبِ الْعَيُونِ يَقُودُهُ  
سَوَاهٍ مِنْ دَنَسٍ فَهَاتَتْ عِنْدَهُ  
وَأَسَفٌ فَاحْتَضَنَ الْمَسُوحَ بِرِيْهَا  
حَتَّى إِذَا السَّطْفَيَانُ طَاحَ بِأَهْلِهِ  
أَلْقَى لَنَا صُورًا تَعَبَّدُ نَعْتُهَا  
فَانْهَدْ لَهُ بِالسَّفْكَرِ يَخْضِدُ جَذْوَهُ  
وَأَغِيثْ جِيَاعَ عَقِيدَةٍ فَهَمُّ إِلَى

وَهَجٌّ، يَقُحُّ مِنَ السَّمُومِ وَيَفْزَعُ  
وَبَشُوبٌ إِنْسَانِيَّةٌ يَتَبَرَّقِعُ  
بِرَّكَ الدُّمَى وَغَلِيلُهُ لَا يَنْقَعُ  
وَمَشَى عَلَى الْقِيمِ الْكَرِيمَةِ يَقْذَعُ  
تَرْفًا وَمَا رَسَمَتْ وَمَا تَسْتَبِعُ  
وَسَوَاهَا أَكْذُوبَةٌ وَتَصْنَعُ!  
يَبْكِي إِذَا أَوْحَى لَهُ وَيَرْجِعُ  
فِطْرٌ سَلِيَّاتٌ، وَلُثُوثٌ مَنَزَعُ  
حَتَّى تَعْمَلِقَ فِي ذَرَاهُ الضُّفْدُ  
وَكَبَا بِهِ بَغْيٌ وَأَوْشَكَ يَصْرَعُ  
لَكِنَّهَا تَتَمَيُّ إِلَى وَتَرْجِعُ  
فَالْفَكْرُ لَيْسَ بِغَيْرِ فِكْرٍ يَقْرَعُ  
فَكْرٌ يُسَدُّ مِنْ طَعَامٍ أَجْوَعُ



قُدُّهُمْ إِلَى نَبْعِ السَّاءِ نِطَاقِهِ  
وَاسْلُكْ بِهِمْ قَرِيباً أَضَاءَ مُحْتَدُ  
وَأَنَا الضَّمِينُ بَأَنَّهُ سَيُعِيدُهُمْ  
وَسَيَعْرِفُونَ بَأَنُّ مَا شَرَعَ السَّاءِ

عَذِبٌ، وَسَاتِعٌ وَرَدِهِ لَا يُمْنَعُ  
أَبْعَادُهُ، وَجِسْلَاهُ فَهُوَ الْمِهْيَعُ  
أَلَقَا يَمُتُّ إِلَى السُّمُو وَيَنْسَزُعُ  
يَبْنِي الْكَرِيمَ الرُّغْدَ، لَا مَا شَرُّعُوا

يَا «مَهْرَجَانِ الشُّعْر» إِنَّ ثَمَالَةَ  
مَا آمَنْتَ بِكَ غَيْرَ أَنْ ظُرُوفَهَا  
وَلَجِثَ حِمَاكَ فِي الرُّوُوسِ مُخْطُطُ  
وَهِيَ الَّتِي إِنْ أُوتِرَتْ أَقْسَوَاسَهَا  
فَتَوْقُ أَرْقَمَهَا فَلَسْتَ بِوَاجِدٍ  
لَا تَطْرِبُنَّ لَطِيلَهَا، فَطَبِوْهَا  
مَا زِلْتُ أَعْرِفُ فِي يَدَيْهَا مِنْ دَمِي  
أَيَّامَ نَقْتَسَمُ اللَّظَى وَصَدُورُنَا  
وَدَمَاؤُنَا امْتَزَجَتْ سَوَاهُ فَلَمْ تَكُنْ  
وَتَعَانَقَتْ فَوْقَ الْحَرَابِ أَضَالَعُ  
حَتَّى إِذَا أَرَسَى السُّفَيْنُ وَعَافَهُ  
عَدْنَا وَبَعْضُ السُّفَيْنِ حِبَالَهُ  
وَمَشَتْ تُصَنِّفُنَا يَدُ مَسْمُومَةٍ  
يَا قَاصِدِي قَتَلَ الْأَخْوَةَ غِيْلَةً  
غَرَسَ الْإِخْوَةَ كِتَابُنَا وَنَبِينَا

مِنْ كَأْسِ غَيْرِكَ عَافَهَا الْمَتَرَفُّعُ  
تَمْلِي وَلَاءُ بِالرِّيَاءِ يُقْنَعُ  
وَأَعْيَدُ قَوْمِي مَن لَظَاهُ مُرَوَّعُ  
فِي غَفْلَةٍ، فَأَنَا وَأَنْتَ الْمَصْرَعُ  
صِلَاً عَلَى طَوْلِ الْمَدَى لَا يَلْسَعُ  
كَانَتْ لَغَيْرِكَ قَبْلَ ذَلِكَ تُقْرَعُ  
عَلَقَا، وَهَلْ تَنْسَى ضَنَاهَا الْمُرْضِعُ؟  
تُضْرَى، فَيَمْنَحُهَا الْوَسَامَ الْمَدْفَعُ  
فَرَقَا يَصْنَفُهَا الْهَوَى وَيَنْوَعُ  
مَنَا، فَمَا مِيزَتْ هُنَاكَ أَضْلَعُ  
نَوْءُ، زَحْمَنَا مِنْكَسِبِهِ زَعَزَعُ  
وَالْبَعْضُ حَصْنَهُ السُّفِينَةُ أَجْمَعُ  
مُنَسِّنُنْ هَذَا وَذَا مَتَشَبِّعُ  
لُمُوا الشُّبَّاءَ فَطِيرُنَا لَا يُخْدَعُ  
فَامْتَسَدُّ وَاشْتَبَكْتَ عَلَيْهِ الْأَذْرَعُ

# تَفْرِيقُ حَوْلِ الْمَجْمَعِ الْعَالَمِيِّ لِلتَّقَرُّبِ بَيْنَ الْمَذَاهِبِ الْإِسْلَامِيَّةِ

## الْأَمَانَةُ الْعَامَّةُ لِلْمَجْمَعِ الْعَالَمِيِّ

إنَّ لقضية التقريب بين المذاهب الإسلامية خلفية تمتد إلى زهاء خمسين عاماً. بيد أن فكرة الوحدة بين المسلمين كانت موجودة منذ عصر صدر الإسلام. ولقد جددها ودعا إليها وبلغ لها في القرن الأخير مصلحون من دعاة الوحدة أمثال السيد جمال الدين الحسيني الأسد آبادي (المعرف بالأفغاني) والشيخ محمد عبده وأتباعهما، وكذلك مصلحون من شبه القارة الهندية، ومن المؤكد فإن أفكار هؤلاء جميعاً أفضت إلى تأسيس (دار التقريب بين المذاهب الإسلامية) أخيراً.

وهذه الدار قد تأسست من قبل عدد من علماء الشيعة والسنة، وبتخطيط الأمين العام لدار التقريب ومساعديه، وذلك بعد سنين من إعداد المقدمات اللازمة التي أدت إلى الاعلان عن تأسيسها بالقاهرة رسمياً سنة ١٣٦٥ هـ الموافق ١٩٤٦ م. وقد ثبت للدار نظام داخلي أطلع عليه عدد من العلماء في أقطار مختلفة من العالم الإسلامي. كان المؤسسون والأعضاء الأول لدار التقريب عدداً من علماء الشيعة ومراجعها، أمثال: المرحوم آية الله الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، والرحوم العلامة السيد هبة الدين الشهرستاني، والرحوم العلامة السيد عبد الحسين شرف الدين العاملي، والرحوم العلامة الشيخ محمد جواد مغنية، وعدداً من علماء السنة أمثال: المرحوم الشيخ عبد المجيد سليم «شيخ الجامع الأزهر سابقاً» والرحوم الشيخ محمود شلتوت «الشيخ الآخر للأزهر سابقاً» والشيخ محمد محمد المدني، والشيخ عبد العزيز عيسى «القائم بإدارة المجلة ولا زال حياً بحمد الله» والشيخ محمد الغزالي، وسائر



العلماء المعروفين في مصر واليمن والهند. ويمكن ملاحظة نتاجات هؤلاء العلماء في أعداد مجلة رسالة الإسلام.

وكان ذلك المشروع الرائع أملاً يراود كبار العلماء في العقود الماضية، ومن هؤلاء العلماء عدد من مراجع التقليد بينهم الأستاذ المرحوم آية الله العظمى السيد حسين البروجردي «قده» الذي ما فتىء يدعم التقريب، ويهتم بتوطيده وتعزيزه، ولقد كان دائماً يمجّد بدار التقريب وذلك في مجلس درسه، وفي جلساته الخصوصية، قال مرّة في درسه: «الآن تسير قضية التقريب قدماً، ونحن نشكر الله إن كانت لنا فيه مساهمة». وكانت علاقة الأمين العام لدار التقريب وطيدة جداً بالسيد البروجردي رحمه الله وكان يمدّ الدار مادياً. ونُقل بالتواتر أنّه كان يؤكّد - وهو في لحظات الاحتضار - أن يذهب الأمين العام إلى القاهرة ويواصل العمل في قضية التقريب.

من النتائج الملموسة لذلك المركز الإسلامي: الفتوى التاريخية للشيخ محمود شلتوت القاضية بجواز الرجوع إلى مذهب أهل البيت (عليهم السلام) في المسائل الفقهية، وكذلك طبع كتاب «المختصر النافع» وهو كتاب فقهي موجز للمحقق الأول. حيث طبعته وزارة الأوقاف المصرية مع مقدمة للشيخ حسن الباقوري وزير الأوقاف آنذاك، وأيضاً نشر «رسالة حديث الثقلين» التي كانت قد أعدت من قبل أحد علماء قم، مضافاً إلى طبع منقح لتفسير «مجمع البيان» تأليف: أمين الإسلام الطبرسي. ومن النتائج الأخرى: تعرّف علماء أهل السنة ومفتو مصر على فقه الشيعة، واختيار بعض الفتاوى الشيعية الخاصة في قانون الأحوال الشخصية المصري، ونتائج وفوائد أخرى كثيرة.

لقد بات من الواضح أنّ مسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية وتوحيد صفوف المسلمين من الآمال التي كان يتطلّع إليها جميع المصلحين الذين ظهروا في العالم الإسلامي، وقد بذل العلماء والمفكرون والقادة لحدّ الآن جهوداً كبيرة في هذا السبيل.

والآن في ظلّ نظام الجمهوريّة الإسلامية، الذي صبّ نشاطاته على محور وحدة

## شؤون إسلامية

العالم الإسلامي منذ بداية وجوده، حيث كان فقيده الإسلام- قائد الثورة الإسلامية الإمام الخميني «قدس سره» يؤكد على هذا الأمر، وقد كانت لتلك الجهود آثار طيبة ونهار نافعة.

وقد واصل خلفه الصالحولي أمر المسلمين- ساحة آية الله السيد علي الخامنئي «حفظه الله» السير على هذا النهج، فأمر بتأسيس «المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية». هذا وقد صادق سماحته على النظام الداخلي للمجمع والذي جاء فيه: إن المجمع له مجلس أعلى وأمين عام يعينهم القائد من بين العلماء في أنحاء العالم الإسلامي، وقد عينهم بالفعل.

ومن الجدير بالذكر أن لمجمع التقريب مجمعا عاما يعين أعضائه المجلس الأعلى من مختلف المذاهب الإسلامية المعروفة، ومن جميع أقطار العالم الإسلامي. وقد بدأ المجلس الأعلى عمله في هذا الشأن، فقام بتعيين الشروط التي لا بد أن تتوفر في أعضاء المجمع العام، كما وافق على تشكيل لجنة خاصة لتعيين الأعضاء، وقد شكلت هذه اللجنة وبدأت عملها للتعرف على هؤلاء من بين أسما كثيرة وصلت إلى الأمانة العامة لمجمع التقريب والشروط اللازمة هي: أن يكونوا من الزعماء والمفكرين، أو العلماء الذين يمتازون بسمعة طيبة وسابقة حسنة من الذين يؤمنون بفكرة التقريب بين المذاهب، وليس لهم علاقة مشبوهة بالقوى الاستكبارية، وسيكون الاختيار متناسبا مع سعة انتشار المذاهب والمناطق الإسلامية، وبعد مصادقة المجلس الأعلى على ذلك.

وقد جاء في النظام الأساسي لمجمع التقريب تشكيل لجان علمية من بين علماء مختلف المذاهب، للقيام بالبحوث والدراسات العلمية في نقاط الالتقاء ونقاط الافتراق بين المذاهب، وبذل المساعي لحل المشكلات الفقهية والكلامية والعرفانية، ولتنسيق بين النظام الحوزوي والنظام الجامعي، ولدراسة المذاهب الإسلامية على نطاق واسع. وقد تم - بحمد الله - تأسيس مركز في مدينة قم قام بدراسة المسائل المهمة المختلف فيها بين المذاهب في الفقه والأصول والكلام المقارن، مع المحافظة على الحياد



التام، وينتظر إضافة قسم الدراسات العرفانية وطرق السلوك الأخلاقي، وذلك لشيوع هذه الطرق بين عامة المسلمين، لمعرفة الفوارق والقواسم فيما بينها، وستنشر نتيجة أعمال هذا المركز في مجلة «رسالة التقريب» إن شاء الله.

وكان مما قرره المجلس الأعلى هو: أن تكون المذاهب الإسلامية التي يقيم المجمع علاقات معها - والتي سينتخب أعضاء المجلس العام من بينها - وهي في الوقت الحاضر سبعة مذاهب: المذاهب الأربعة المعروفة مع الإمامية والزيدية والأباضية. وأما باقي المذاهب فلا بد أن تدرس لمعرفة حقيقتها، ومن ثم تحديد الموقف منها.

ومن المشاريع المهمة لمجمع التقريب: تأسيس جامعة لدراسة المذاهب الإسلامية، والتي كان قد اقترحها على المجمع سماحة السيد الخامني قائد الثورة الإسلامية، وأصر عليها أيضاً سماحة الشيخ الرفسنجاني رئيس الجمهورية، وقد تم تدوين نظامها الداخلي وصودق عليه من قبل المجلس الأعلى ووافقت وزارة التعليم العالي على تأسيسها، وستفتتح هذه الجامعة باسم «جامعة المذاهب الإسلامية» - بإذن الله تعالى - في العام الدراسي المقبل، وهذه الجامعة تضم ثلاث كليات، وهي:

١- كلية فقه المذاهب الإسلامية.

٢- كلية الكلام والعرفان.

٣- كلية علوم القرآن والحديث.

وسندعو العلماء والأساتذة من نفس المذاهب للدراسة والتدريس في هذه الجامعة.

وأما بالنسبة إلى «مجلة رسالة التقريب»، فهي هو العدد الأول نقدّمه بين يدي القراء الأعزاء، وقد طلب من الباحثين إرسال نماذج من بحوثهم في المجالات المختلفة، نأمل أن يوافقونا بالمزيد من البحوث والمقالات. وقد وصلنا لحد الآن عدد كبير منها. هذا، ومن أجل الكشف عن الجهود العظيمة التي بذلها الماضون ولتقويم خدماتهم الجليلة ليكونوا لنا أسوة في هذا الطريق المبارك قام المجمع بنشر دورة كاملة



من مجلّة «رسالة الإسلام» التي كانت تصدرها دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة، وطبعها طبعةً جديدةً في خمسة عشر مجلّداً حاويةً لستين عدداً بأكملها، وقد أهديناها الى العديد من العلماء والباحثين، وسُتُرسل الى آخرين، رجاء أن يوافقونا ويزودونا ببحوثهم لتنشر في مجلّتنا «رسالة التقريب».

وعندنا إضافةً الى المجلس الأعلى لمجلس الشؤون الدولية الذي يسعى بدوره لدراسة الأحداث والوقائع والمشكلات بين أتباع المذاهب في العالم الإسلامي، وبذل الجهود لحلّها أو الحدّ من مضاعفاتها.

ولدينا أيضاً مجلس الشؤون الداخلية الذي يعمل لإيجاد العلاقة بين أتباع المذاهب الإسلامية في داخل إيران. وفيه مندوبون من الأقطار التي يتوطنها أتباع المذاهب. وعندنا مركز لجمع المعلومات حول المذاهب الإسلامية، ومراكز البحث والتحقيق والجمعيات والمنظمات، وكذلك التعرّف على الشخصيات الإسلامية البارزة وقادة المسلمين في أرجاء العالم، واستطلاع مستوى الأوضاع الاجتماعية والسياسية للدول الإسلامية وللجاليات الإسلامية. ثم إنّ مصدر هذه المعلومات ما يصلنا دائماً من وزارة الخارجية وسائر الوزارات والمؤسسات الأخرى والمنظمات الإسلامية، وأيضاً الصحف والمجلات والنشرات الداخلية والخارجية. وسيجهّز هذا المركز بجهاز الكمبيوتر في القريب العاجل إن شاء الله تعالى، وسيقوم هذا المركز بدورٍ فعّالٍ لحلّ الكثير من المشكلات، ويكون نعم العون لمراكز التحقيق عندنا.

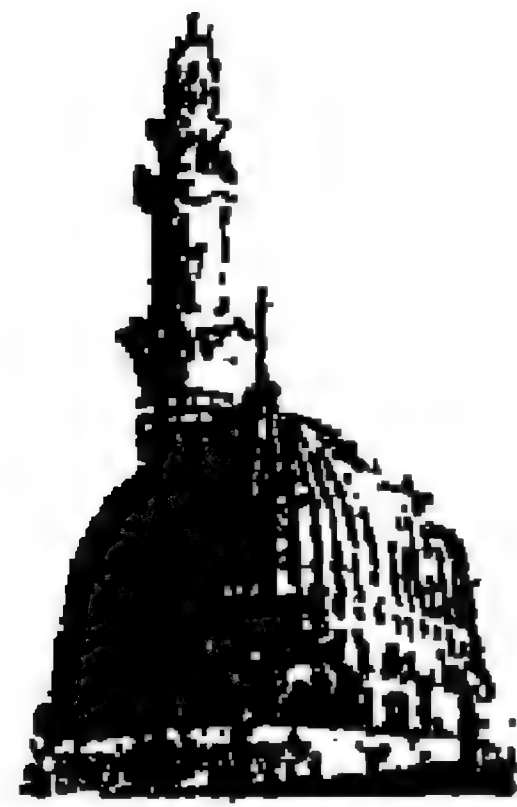
وأما بالنسبة الى سائر أعمال المجمع ونشاطاته الأخرى فهي كالتالي:

١ - قد شارك الأمين العامّ وممثلون من قبل مجمع التقريب في عددٍ من المؤتمرات مثل مؤتمر تقريب المذاهب في المغرب، وندوة التقريب التي انعقدت في الأردن، وندوة الحقوق في الإسلام المنعقدة في الأردن أيضاً، ومؤتمر الإمام الصادق (عليه السلام) في سوريا، ومؤتمر السلام لرجال الأديان المنعقد في السودان. وهناك مؤتمرات أخرى شاركنا فيها واتصلنا خلالها بأعلام العلماء والقادة المسلمين، كما تمت لقاءات صحفية تكلمنا فيها عن مجمع التقريب ونشاطاته.

## == شُؤُونُ إِسْلَامِيَّةٍ ==

٢ - كما أن المجمع قد قام بعقد مؤتمراتٍ عالميّةٍ منها، ندوة التقريب العالميّة في مكّة المكرّمة ولعامين متتاليين ١٤١١ هـ - ١٤١٢ هـ.

ومنها الندوة الأولى التي عقدت في مكّة المكرّمة في السابع من ذي الحجة عام (١٤١١) الموافق ٩١/١٠/٧، والتجمع الأول للمجلس الاعلى لمجمع التقريب الذي عقد في ربيع الأول من عام (١٤١٢) الموافق ٩١/٩/٢٢، والندوة الثانية التي عقدت في مكّة المكرّمة في الثاني والثالث من شهر ذي الحجة عام (١٤١٢) الموافق ٤ و٥ حزيران من عام ١٩٩٢، والمؤتمر العالمي الخامس للوحدة الاسلاميّة الذي عقد في ١٥/ ربيع الأول من العام الجاري الموافق ٩١/٩/١٣.





# البُوسْنَةُ الْجُرْجُ الْيَتَارِفُ

فِي سِتِّ الدِّلَهِاتِ - قُمْ

إِنَّ جُمْهُورِيَّةَ البُوسْنَةِ وَالهَرَسْكَ هِيَ: إِحْدَى الْجُمْهُورِيَّاتِ السِتِّ الَّتِي كَانَتْ تَكُونُ مَا يَسْمَى سَابِقاً بِـ «اتِّحَادِ يُوغْسْلَافِيَا» وَهِيَ: ١ - صَرْبِيَا : وَتَقَعُ شَرْقَ يُوغْسْلَافِيَا . ٢ - كَرْوَاتِيَا : شِمَالُهَا . ٣ - البُوسْنَةُ وَالهَرَسْكَ : فِي الْوَسْطِ . ٤ - مَقْدُونِيَا : فِي الْجَنُوبِ . ٥ - الْجَبَلُ الْأَسْوَدُ : فِي الْجَنُوبِ الشَّرْقِيِّ . ٦ - سِلُوفِينِيَا : فِي الشِّمَالِ الْغَرْبِيِّ . وَتَتَوَزَّعُ «يُوغْسْلَافِيَا» أَرْبَعَةَ أَدْيَانٍ وَطَوَائِفَ: الْمَسِيحِيَّةُ الْكَاثُولِيكِيَّةُ الْكَرْوَاتِيَّةُ، وَالْأَرْثُودُكْسِيَّةُ الصَّرْبِيَّةُ، وَالْإِسْلَامُ، وَالْيَهُودِيَّةُ. يَتَكَلَّمُ أَهْلُهَا ثَلَاثَ لُغَاتٍ هِيَ: السِّلُوفِينِيَّةُ وَالصَّرْبُ كَرْوَاتِيَّةً، وَالْمَقْدُونِيَّةُ. وَيَقُولُ بَعْضُ الْمُؤَرِّخِينَ الْيُوغْسْلَافِ: إِنَّ هُنَاكَ مَا لَا يَقِلُّ عَنْ عِشْرِينَ قَوْمِيَّةً مُنْتَشِرَةً فِي الْجُمْهُورِيَّاتِ السِتِّ وَأَقَالِيمِهَا الْمُلْحَقَةِ. أَمَّا جُمْهُورِيَّةُ البُوسْنَةِ وَالهَرَسْكَ بِالذَّاتِ: فَإِنَّ الْمُسْلِمِينَ فِيهَا يَشْكُلُونَ ٤٧٪ مِنْ مَجْمُوعِ السَّكَّانِ، وَأَمَّا الصَّرْبُ فَنَسِبَتُهُمْ ٣١٪، بَيْنَمَا لَا يَتَجَاوَزُ الْكَرْوَاتِ ١٧٪، مَعَ الْعِلْمِ أَنَّ عِدَدَ نَفُوسِهَا يَصِلُ إِلَى (٤٠٠٠ / ٤٥٠ / ٤) نَسَمَةً، وَتَبْلُغُ مِنَ الْمَسَاحَةِ (٥١١٢٩) كِيلُو مِترَ مَرْتَبِعٍ.

## الْإِسْلَامُ فِي يُوغْسْلَافِيَا:

لَقَدْ دَخَلَهَا الْإِسْلَامُ عَلَى يَدِ الْعِشْمَانِيِّينَ أَيَّامَ مُحَمَّدٍ الْفَاتِحِ فِي الْقَرْنِ الْخَامِسِ عَشَرَ الْمِيلَادِيِّ وَعُرِفَتْ يُوغْسْلَافِيَا لِلْمَرَّةِ الْأُولَى فِي تَارِيخِهَا نِظَاماً مُتَقَدِّماً لِلْحُكْمِ وَالْإِدَارَةِ فِي

العهد العثماني الذي قسم البلقان إدارياً إلى ولايات، وسمح بحرية العبادة والدخول ضمن أجهزة الإدارة والوصاية الشرعية على شؤون الأحوال الشخصية، وقد اعتنق أكثر البوسنيين الديانة الإسلامية طواعية.

وكان الخطّ البوسني بالحروف العربية، ثم إن اليوغسلافيين غيروها بعد ذلك، وإلى الآن يوجد بعض الآباء والأمهات الكبار ممن يعرف الخطّ العربي، وقد دخلت اللغة البوسنية بمرور الزمن حوالي سبعة آلاف كلمة عربية وتركيبية، وفارسية.

وبعد انهيار امبراطورية النمسا والمجر أثناء الحرب العالمية الأولى تشكلت لأول مرة حكومة مستقلة في البوسنة لم تدم طويلاً، فقد قامت آنذاك المملكة الصربية الكرواتية التي رفضت الاعتراف باستقلال البوسنة، وضمتها إلى حدودها بقوة السلاح. وأقر المجتمع الدولي ذلك الوضع في معاهدة فرساي سنة (١٩١٨)، التي قامت على أثرها مملكة يوغسلافيا.

ويبدو أن ما لحق بالمسلمين من ظلم واضطهاد وحشي كان فوق طاقتهم، وأدى ذلك إلى تنصير (١٢٠) ألف مسلم في مدينة «غوسينية» وحدها، ويقال: إنهم عادوا إلى دينهم بعد ذلك باستثناء ثلاث عوائل.

وبسبب تلك الأوضاع القاسية اضطر ما يقارب نصف سكان البوسنة إلى الهجرة لتركيا، وفي الحال الحاضر يوجد (٤) ملايين تقريباً من أصل بوسني يقطنون تركيا. وعندما قامت الحرب العالمية الثانية، وأدى ذلك إلى تفكيك المملكة اليوغسلافية قام الصرب والكروات باقتسام أراضي المسلمين ومدنهم، فقد استولى الكروات على (١٩) مدينة للمسلمين، واستولى الصرب على ما تبقى من حواضر البوسنة، ومارس كل من الطرفين أبشع أساليب القهر والضغط لمحاولة إعادة البوسنيين إلى دين آبائهم ودمجهم ثقافياً وقومياً مع الصرب أو الكروات. وتقول المصادر التاريخية: إنه تمّ على يد المتطرفين (الجهتيك) تصفية ١٠٪ من المسلمين، وصلبهم على منائر المساجد، وقد لقي أكثر من (٣٠/٠٠٠) من البوسنيين المسلمين حتفهم.



وبعد قيام اتحاد جمهوريات يوغسلافيا الاشتراكية كان مقدراً أن تصبح لبوسنة والهرسك ضمن الاتحاد الجديد، لكن التيار الرفض للإسلام والمسلمين هو الذي غلب، وفي المؤتمر التأسيسي للحزب الشيوعي الذي عقد في سنة (١٩٤٦) وقف المفكر المعروف «ميلوفان رجيلاس» معلناً أن الإسلام هنا ديانة وليس قومية، ثم أيده الرفيق «موشي بيادة»، وهو يهودي بقوله: الإسلام علاقة عقائدية، أما السكان هنا فهم، إما صرب وإما كروات، وكانت تلك بداية حملة أدت إلى صدور الدستور اليوغسلافي معترفاً بخمس قوميات في يوغسلافيا لم يكن بينها البوسنة والهرسك. ولم يكن ذلك موقفاً من كل الأديان، بل كان الموقف من الإسلام موقفاً حاقداً، فقد صدرت في عام (١٩٤٦) عدة قرارات منعت احتفالات المسلمين الدينية، بل منعت النساء المسلمات من ارتداء الحجاب والزي التقليدي، ولم يشمل هذا الحضر غير المسلمين من الكاثوليك والأرثودكس أو اليهود.

وقد ذكر تقرير رسمي للجنة المركزية لرابطة الشيوعيين الصرب آنذاك: أن «الإسلام ظاهرة خطيرة ينبغي محاربتها»، وقد أعرب أحد أبرز القياديين في صربيا «ميلورا دبافيتش» أنه «يجب إقامة جدار جديد لحماية الصرب من الإسلام».

وفي ذلك الحين تفاقمت المواجهة والصراع الأيدلوجي بين المسلمين والشيوعيين، وبالطبع انحاز الصرب إلى طرف الشيوعية، ولكن برغم الموقف العدائي الذي اتخذته الصرب من الإسلام فإن المسلمين ظلوا يدافعون عن هويتهم الدينية وشخصيتهم الحضارية، وفي سنة (١٩٦٩) بناءً على طلب المسلمين اتخذت اللجنة المركزية قراراً بالاعتراف الكامل بقومية البوسنيين المسلمين، حتى نص دستور سنة (١٩٧٤) صراحةً على اعتبار البوسنة جمهورية فيدرالية كاملة لها ذات الحقوق التي تتمتع بها باقي الجمهوريات الاتحادية الأخرى.

وقد تم ذلك على كراهة من الصرب، الذين لم يكن بمقدورهم معارضة اتجاه الرئيس «تيتو»، وفي أيام شيخوخته استغل الصرب الفرصة وبدلوا ينفذون إلى المراكز الحساسة، فالبرغم من أن الصرب لا تتجاوز نسبتهم ٣٤٪ من كل يوغسلافيا فإن



٨٠٪ من الجيش هو تحت نفوذهم وهيمنتهم، خصوصاً بعد موت «تيتو» في سنة (١٩٨٠)، حيث أخذوا يخططون لتحقيق أحلامهم في تأسيس «صربيا الكبرى» وسعوا جادين لطمس معالم الإسلام وآثاره، فقد قاموا بسحب الاعتراف بالحكم الذاتي لـ «كوسوفو»، وفي عام (١٩٨١) سحقوا تظاهرات المسلمين بالدبابات وقتلوا المئات من الأبرياء هناك. كانت هذه حلقة ضمن سلسلة المخططات التوسعية الصربية في الثمانينات، وفي مستهل التسعينات شرعوا بتنفيذ الحلقة الثانية تجاه البوسنة، وشعارهم الخرافي هو: «أين ما يوجد صربي فهناك صربيا».

### مسلمو يوغسلافيا:

ومن الجدير بالذكر أن المسلمين اليوغسلافيين -قياساً بسائر مسلمي بلدان أوربا الشرقية- يعتبرون أكثر نشاطاً وتحركاً من حيث المشاريع الثقافية والإعلامية والتعليمية.

فعلى الصعيد الثقافي والإعلامي نجد أنه ينشر سنوياً أكثر من (٢٥) عنواناً بمعدل (١٢٠ - ١٥٠) ألف نسخة، والقرآن الكريم وحده طبع منذ الحرب العالمية الثانية إلى الآن حوالي سبع مرات، وقد بيعت في هذا البلد مئات آلاف النسخ. وإضافة إلى ذلك هناك بعض الصحف من قبيل «كلاسينك» و«بر بورود» و«إسلامسكاميسانو» و«زم زم» وقد وصل عدد حجاج يوغسلافيا عام (١٤٠٢ هـ) إلى (١٠٠٠) حاج.

كما أنه توجد عدة تشكيلات ولجان على رأسها «رئيس العلماء» الذي يعتبر أعلى منصب ديني.

وفي يوغسلافيا -لاسيما البوسنة والمهرسك- توجد كثير من الآثار العريقة والمؤسسات الإسلامية، والتي هي الآن في معرض الخطر، لايمكانية إصابتها بالدمار والحرق والإتلاف.

ومن أبرز هذه الآثار:

١ - مدرسة ناصر خسرو وأو «خسرو بك» في مدينة سراييفو، والتي تحتوي على مخطوطات عربية وإسلامية قيّمة، إضافةً إلى عددٍ كبيرٍ من مؤلفات أدباء وشعراء ومؤرخي البوسنة.

٢ - المدرسة التي تضمّ كلية الشريعة الإسلامية والتي تدرّس فيها العلوم الإسلامية واللغة العربية إضافة إلى مدارس أخرى.

٣ - العديد من المساجد والتي يبلغ عددها في «سراييفو» أكثر من (٨٠) مسجد.

## يد الفخر تمتد:

وهذه الظواهر الإسلامية تدلّ على شدة تمسك البوسنيين بإسلامهم واعتزازهم بهويتهم الدينية وشخصيتهم الحضارية، مما دفع الصرب إلى ممارسة هذا النوع من القساوة - أو قلّ الوحشية - تجاه البوسنيين العزل، فارتكبوا من الجرائم ما يندى لها جبين البشرية، وفعلوا من الجنايات ما يعتبر لطحّة عارٍ في تأريخ أوربا التي تتبجّح دائماً بالتحضّر والتقدّم والرقى، وتتهم الشرقيين بالهمجية والتأخر.

ونحن لا يمكننا أن ننقل لك - عزيزي القارئ - كلّ ما حصل من فجائع يهتزّ لها كلّ إنسان ذي شعورٍ حيث الاعتداء على الأعراض والنواميس، فقد تجاوزوا على (١٤/٠٠٠) امرأة، وكان من بينهنّ (٢/٥٠٠) لا يتعدّى عمرهنّ (١٢ - ١٦) عاماً، هذا ما أعلنه وزير داخلية سلوفينيا، وأضاف، أنّه قد قتل أكثر من (١٢٨/٠٠٠) شخص و (١٢٠/٠٠٠) مفقود الأثر<sup>(١)</sup>.

(١) ليعلم القارئ الكريم أنّ الأرقام والإحصائيات المذكورة هنا ليست هي النهائية، بل أنّ عدد الجرائم التي يرتكبها الصرب في تصاعدها مذهل.



## == شُرُونِ إِسْلَامِيَّةٍ ==

إنَّ السَّكِّينَ الصَّرْبِيَّ لَا يَفَرِّقُ بَيْنَ الطِّفْلِ وَالشَّيْخِ وَالْمَرْأَةِ وَبَيْنَ غَيْرِهِمْ، فَالْإِبَادَةُ شَامِلَةٌ لِلْكَلِّ، وَبِأَشَدِّ أَسَالِيبِ الْقَتْلِ وَالتَّعْذِيبِ وَحَشِيَّةٍ، فَهَمَّ يَقُومُونَ بِقَطْعِ الْأَعْضَاءِ وَالْأَصَابِعِ، وَقَلْعِ الْعَيُونِ، وَتَشْوِيهِ أَجْسَادِ الْمُسْلِمِينَ، وَبَقْرِ بَطُونِ الْحَوَامِلِ. ففِي بَيَانِيَّةٍ صَدَرَتْ عَنِ الشُّورِيِّ الْعَلِيَّا لِرِثَاسَةِ جُمْهُورِيَّةِ الْبُوسْنَةِ أُعْلِنَتْ فِيهَا عَنِ انْزِعَاجِهَا مِنْ حَادِثَةِ قَطْعِ رُؤُوسِ ثَلَاثِينَ شَخْصٍ، حَيْثُ أَخَذَ الصَّرْبُ يَرْقُصُونَ حَوْلَ الْأَشْلَاءِ وَيَغْتَنُونَ بِأَنَاشِيدِهِمُ الْقَوْمِيَّةَ. كَمَا أَنَّهُمْ قَامُوا بِقَطْعِ رَأْسِ إِمَامٍ جَمَاعَةِ مَدِينَةِ «بِرَاتَانْتِه» (مُصْطَفَى مَلِكَانُويج) بَعْدَ التَّنْكِيلِ بِهِ وَتَعْذِيبِهِ.

### فِي مَخِيْمَاتِ الْمَوْتِ:

وَأَمَّا الْمَخِيْمَاتُ فَهِيَ فِي حَالَةٍ مَزْرِيَةٍ لَا يَكَادُ يَصَدِّقُهَا أَحَدٌ، يَقُولُ رَئِيسُ الْوُزَرَاءِ الْهَوْلَنْدِيِّ الْأَسْبَقِ عِنْدَ زِيَارَتِهِ لِمَخِيْمِ «تِرَنُوبِلِي» الْوَاقِعِ غَرْبَ الْبُوسْنَةِ: إِنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ جَهَنَّمَ، حَيْثُ يَضُمُّ مِائَاتِ اللَّاجِتِينَ، فِي كُلِّ غُرْفَةٍ أَكْثَرَ مِنْ مِائَةِ شَخْصٍ، وَهِيَ خَالِيَةٌ مِنْ أَبْسَطِ الْخِدْمَاتِ الصَّحِيَّةِ، فَسَاحَةُ الْمَخِيْمِ عِبَارَةٌ عَنْ مُسْتَنْقَعٍ لِلْمَيَاءِ الْمَتَعَفَّنَةِ. وَنَشَرَتْ صَحِيفَةُ «نِيُوزَوِيك» الْأُسْبُوعِيَّةُ: أَنَّ الصَّرْبَ قَامُوا بِإِحْدَاثِ (٩٤) مِنْ مَخِيْمَاتِ الْمَوْتِ، وَفِي مَخِيْمٍ وَاحِدٍ بَلَغَ عِدْدُ الْمُسْلِمِينَ (١١) أَلْفَ مُسْلِمٍ. وَفِي دَاخِلِ هَذِهِ الْمَخِيْمَاتِ لَا يَحَقُّ لِأَحَدٍ الْكَلَامَ، وَقَدْ أَصِيبَ الْكَثِيرُ بِأَمْرَاضٍ خَطِيرَةٍ نَتِيجَةً لِتَنَاوُلِ مَيَاءِ الشَّرْبِ الْمُلَوَّنَةِ، وَقَدْ لَقِيَ (٣٠٠٠) شَخْصٌ حَتْفَهُمْ بِسَبَبِ إِجْبَارِهِمْ عَلَى الْأَعْمَالِ الشَّاقَّةِ، وَقَدْ أَعْلَنَ وَزِيرُ الْخَارِجِيَّةِ الْبُوسْنِيِّ: أَنَّ الصَّرْبَ قَامُوا بِحَرْقِ خَمْسَةِ أَلْفِ مُسْلِمٍ بِالنَّارِ.

### الْمُسْلِمُونَ هُمُ الضَّحِيَّةُ

هَذَا مَا صَرَخَ بِهِ الْمُبْعُوثُ الْخَاصُّ لِلْأُمَمِ الْمُتَّحِدَةِ بِقَوْلِهِ: الشَّيْءُ الْمُسْلَمُ هُوَ، أَنَّ

المسلمين هم الضحية الأولى في هذه الحرب.  
وأخبراً بحجة إنقاذ آلاف الأطفال المهددين بالخطر نقلوا الى هولندا عدّة  
مئات من الأطفال المسلمين لتربيتهم على الطريقة المسيحية، ولقطع الصلة بينهم وبين  
الإسلام.

### العالم يتفرد اليوم:

والأعجب من ذلك كله أن ينظر العالم اليوم بأّم عينيه الى ما يجري من هتكٍ  
وسحقٍ لكلّ القيم البشرية والأعراف الدولية ولا يحرك ساكناً، ممّا يجعل الشعب  
البوسني يشعر بخيبة الأمل واليأس من الذين يدعون الدفاع عن حقوق الإنسان،  
وأملهم الوحيد هو في إخوانهم المسلمين في البلاد الإسلامية بأن يمدّوا لهم يد النجدة  
والعون، إذ أن ردود الفعل العالمية والمؤسسات الدولية تجاه ما يجري في البوسنة تبعث  
على الدهشة والاستغراب، فإنّ جمهورية البوسنة والهرسك قد تمّ الاعتراف بها رسمياً  
من قبل المجتمع الدوليّ وقُبلت عضواً في الأمم المتحدة، وتمّ التجاوز على أراضيها  
وانتهاك سيادتها الوطنية من قبل الصرب وبمنتهى الصلف. فيا ترى ما هو الموقف  
المرتبّح ممّن كان بالأمس يذرف الدموع منادياً بظلامه كويت النفط، ويحيّش الجيوش  
من كلّ صقع ومكانٍ لتحرير آبار النفط؟ إنه مخجل حقاً أن يقابل هذا الاعتداء في  
قلب أوربتا باللامبالاة التامة وعدم الاكتراث، والاكتفاء بالقرارات الباهتة في دعوة  
الأطراف الى وقف إطلاق النار الذي لم يعد له أيّ مفهوم عند الصرب، ولعلّ أقوى  
قرارٍ صدر عن الأمم المتحدة وعن المجموعة الأوربية هو قرار «المقاطعة الاقتصادية  
والحضر التسليحي» على يوغسلافيا، ولكن من هو المتضرّر الحقيقي بهذا القرار؟!

إنّ صربيا قد ورثت الجيش اليوغسلافي بكلّ عدّته وعديده في حين لا يمتلك  
البوسنيون سوى الأسلحة الخفيفة، وهذا ما يكفي في تقييم قراراتٍ من هذا القبيل  
وبيان بُعدها عن العدالة، هذا إضافة الى سيل المساعدات التي تنال على صربيا من



خلال الجبل الأسود ومن بعض جيرانها الأوربيين، وأخيراً كشف النقاب عن الدعم الإسرائيلي الكبير لصربيا.

وقد صرح ممثل البوسنة في الأمم المتحدة: ... أن الشعب البوسني إلى الآن هو محروم من حق أساسي وهو: الدفاع عن نفسه، في حين أن نظام بلكراد وعملائه يصبح يوماً بعد يوم أكثر تجهيزاً مما يجعله يستمر في توسعة اعتداءاته.

وهذا الصدد أعلن الدكتور «خرّازي» ممثل إيران في الأمم المتحدة مخاطباً المجتمع الدولي: إذا لم تتمكنوا من أعمال أصول حفظ الأمن في الأمم المتحدة من أجل الدفاع عن كامل الأراضي، وبالمخصوص للحيلولة دون تدمير بلدو عضو، فعلى الأقلّ اسمحوا للضحايا أن يدافعوا عن أنفسهم»

### إيران والدفاع عن المظلومين في العالم:

وقد هبت إيران الإسلام شعباً وحكومةً وقيادةً لاوغاته الشعب البوسني المظلوم، فقد أطلّ وليّ أمر المسلمين السيّد عليّ الخامنئي - حفظه الله - على الدنيا مدوّياً بصوته: أن ما يحدث اليوم في فلسطين المحتلة وفي البوسنة والهرسك هو أفجع نموذج لنقض حقوق البشر، والذين يدعمون إسرائيل الفاصبة والصرب هم الناقضون الواقعيّون لحقوق البشر...

على العالم الإسلامي أن يساهم عملياً في الدفاع عن شعب البوسنة والهرسك المظلوم...

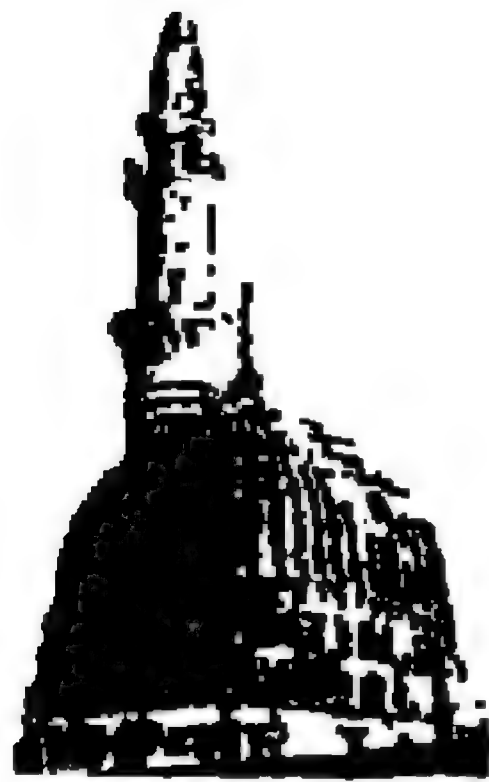
وما أن سمع الشعب الإيراني نداء قائده حتى أقام تظاهرات جاشدة عمّت المدن الإيرانية جميعها، أعرب فيها عن حمايته التامة للمسلمين في البوسنة والهرسك، وبين استنكاره للاعتداء الصربيّ البغيض.

ولم يقف هذا الأمر عند هذا الحدّ من الدعم المعنويّ فحسب، وإنما صحب ذلك تقديم كافّة المعونات النقديّة والعينيّة وخاصّة الغذائية والطبيّة، حيث بلغت مئات



## == شُؤُونُ إِسْلَامِيَّةٍ ==

الأطنان وملايين الدولارات، مما أعطى للشعب المظلوم في البوسنة عزيمةً على الثبات في وجه الصرب المعتدين، ومواصلة المواجهة دفاعاً عن الكرامة والعزة. وقد قام السيد القائد بإرسال مبعوثٍ خاصٍّ لتفقد أحوال المسلمين هناك، وهناك بعثات تفقدية مستمرة، وزيارات متبادلة بين الشعبين والبلدين المسلمين. هذا من ناحية، ومن ناحيةٍ أخرى فقد نشطت الخارجية الإيرانية، وبذلت جهوداً واسعةً على مستوى الدول الإسلامية، وعلى مستوى العالم والمؤسسات الدولية من أجل الوقوف بوجه العدوان الصربي وحماية شعب البوسنة المظلوم.



### المصادر:

- (١) مجلّة البلاد: العدد/ ٨٣ - ٨٤ - ٨٧ - ٨٨.
- (٢) ملحق صحيفة كيهان ١٦/٦/١٣٧١.
- (٣) صحيفة اللواء الأردنية.
- (٤) صحيفة جمهوري إسلامي.
- (٥) صحيفة كيهان.
- (٦) صحيفة اطلاعات.
- (٧) مجلّة العالم.

# اِسْتِثْنَاءُ الْاِخْتِلَافِ بَيْنَ اَيُّمَةِ الْمَازِهِبِ الْاِسْلَامِيَّةِ

السَّيِّدُ مُحَمَّدٌ مُحَمَّدٌ الْمَدَنِيُّ رَحِمَهُ اللهُ

## الْقِسْمُ الْأَوَّلُ

### الْقَطْعِيَّةُ وَالظَّنِّيَّةُ فِي الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ:

- ١ - الْقَطْعِيَّاتُ، أَوْ «مَا لَيْسَ مُحْتَلًّا لِلْاجْتِهَادِ»: الْعُقَائِدُ الْأَسَاسِيَّةُ فِي الْإِيمَانِ - الْأَحْكَامُ الْعَمَلِيَّةُ الَّتِي التَّحَقَّتْ بِهَا - الْقَوَاعِدُ الْكُلِّيَّةُ الْقَطْعِيَّةُ.
- ٢ - الْحُكْمَةُ فِي وَرُودِ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ بِهَذَيْنِ النُّوعَيْنِ.
- ٣ - هَذَا التَّقْسِيمُ مُسَلَّمٌ بِهِ عَلَى الْجُمْلَةِ مِنْ جَمِيعِ عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ، وَإِنَّمَا وَقَعَتِ الْفِرْقَةُ وَالتَّشَاخُّصُ مِنْ إِحْطَاقِ بَعْضِ الظَّنِّيَّاتِ بِالْقَطْعِيَّاتِ اشْتِبَاهًا أَوْ تَعْصُبًا.

• أَمْثَلَةٌ لَذَلِكَ فِي الْمَسَائِلِ الْكَلَامِيَّةِ: الْقَضَاءُ وَالْقَدْرُ - الْحَسَنُ وَالْقَبِيحُ الْعَقْلِيَّانِ - رَأْيُ ابْنِ الْقَيِّمِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ.

• أَمْثَلَةٌ لَذَلِكَ فِي الْمَسَائِلِ الْفَقْهِيَّةِ: حُلُّ مَتْرُوكِ التَّسْمِيَةِ عَمْدًا مِنْ

الذبائح - المسح على الخفين - نكاح المتعة.

٤ - الخلاف لا يمنع الانصاف والاعتلاف.

٦ - هناك نوعان من المسائل والأحكام يستطيع الناظر في علم الشريعة الإسلامية أن يفرق بينهما وأن يهتدي بهذا التفريق في بحثه ودرسه:

## النوع الأول:

الأحكام القطعية التي قام الدليل على أنها ثابتة لا تتغير بتغير الزمان أو المكان، ولا يجوز الاختلاف فيها، ولا تخضع في ثبوتها ونفيها لاجتهاد المجتهدين. ويمكننا أن نرجع هذا النوع إلى ما يأتي:

**أولاً:** العقائد القاطعة التي يجب الإيمان بها لقيام الدليل اليقيني في ثبوتها ودلالته عليها، وعلى أنها الحد الفاصل بين المسلمين وغير المسلمين، ومن جحد شيئاً منها فقد خرج من رتبة الإسلام، وذلك كالتوحيد، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وختم النبوة بمحمد صلوات الله وسلامه عليه، والبعث بعد الموت، والجزاء على الأعمال في الدار الآخرة، وأن الله تعالى متصف بكل كمال، منزّه عن كل نقصان، وأن الرسل لا يجوز عليهم الكذب ولا الكتمان ولا الخيانة، إلى غير ذلك من العقائد التي يكون بها المسلم مسلماً، والتي يخرج من الإسلام إذا جحد شيئاً منها.

فليس لأحد أن يجتهد في ذلك وأمثاله، لأنه ليس محلاً للاجتهاد، إذ هو حقائق متعينة ثابتة باقية لا تتغير مهما تغير الزمان أو المكان إلى يوم الدين، وليس هناك احتمال ما لثبوت تغيرها أو بطلانها.

**ثانياً:** الأحكام العملية التي جاءت بها الشريعة بطريقة واضحة حاسمة في جانب الإيجاب أو المنع أو التخيير، وذلك مثل وجوب الصلاة والزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً، وكون الصلوات خمساً في اليوم والليلة، وكون هيئة الصلوات هي هذه الهيئة المعروفة، وأعداد ركعاتها هي الأعداد المعروفة، ومثل:



تحريم قتل النفس بغير الحق، وأكل الأموال بالباطل، وقذف الأعراض، والزنا، والإفساد في الأرض، ونحو ذلك، ومثل: إباحة الطيبات وتحريم الفواحش... الخ.

**ثالثاً:** القواعد الكلية التي أخذت من الشريعة بنص واضح ليس فيها ما يعارضه تقريراً أو تفريعاً، أو استنبطت بعد الاستقراء التام وعلم أن الشريعة تجعلها أساساً لأحكامها، وذلك مثل: «لا ضرر ولا ضرار»، «ما جعل عليكم في الدين من حرج»، «الحدود تُدْرَأُ بالتشبهات»، «لا يُعْبَذُ اللهُ إِلَّا بِمَا شَرَعَ»، «المعاملات طُلُقٌ حَتَّى يَثْبُتَ الْمَنْعُ» ونحو ذلك.

## النوع الثاني:

أحكام أو نظريات لم تجئ على هذا النحو الواضح القاطع في وروده ومعناه، ولكنها جاءت أو جاء ما يدل عليها أو يشير إليها على نحو صالح لأن تختلف فيه الأفهام، وتتعدد وجهات النظر: إما لأمر يتعلق بأصل الورد، أو بالدلالة والإفادة. وهذا النوع هو الذي جعلته الشريعة موضع اجتهاد المجتهدين، وجعلت منه مجالاً للنظر والتفكير والموازنة والترجيح والاستقراء والتتبع وتقدير المصلحة والعرف وتغير الحال، إلى غير ذلك من وجوه النظر، وأسباب الاختلاف.

ومن هذا القبيل:

(أ) في جانب المعارف الكلامية: ما كان من اختلاف النظر في شأن القضاء والقدر، وفي تأويل ما ورد من إثبات الوجه واليد والعين ونحو ذلك لله تعالى على معنى يليق بالتنزيه، أو التفويض بإيقائنها على ما وردت عليه بدون تأويل، مع اعتقاد أنه تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وفي إمكان رؤية المؤمنين لله أو عدم إمكانها، وفي وجوب التوقف عن الخوض فيما شجر بين الصحابة من خلاف، أفضى إلى التنازع والحرب، أو إباحة ذلك لمن شاء، إلى غير ذلك.

(ب) وفي جانب الأحكام الفقهية: اختلاف الفقهاء في مقدار الرضاع المحرم

## اخْتَرْنَا لَكَ

لقيام علاقة زوجية، وفي حكم القصاص في القتل بالإكراه، وفي صحة النكاح ونفاذه ولزومه إذا باشرت المرأة العقد دون وليها، وفي القضاء بشاهد ويمين من جانب المدعي، وفي القضاء بالقرائن، وغير ذلك من المسائل الخلافية الفقهية.

(ج) وفي جانب القواعد الأصولية أو الفقهية التي تُفرع عليها الأحكام: اختلاف النظر في أن القرآن يُنسخ أو لا ينسخ، وبِمَ يُنسخ، وفي العمل بالقياس، وفي العمل بالعقل، وفي كون الزيادة على ما في الكتاب نسخاً، وفي تقديم أحاديث الآحاد أو أقوال الصحابة على القياس، إلى غير ذلك.

٢ - والحكمة في ورود هذين النوعين من الأحكام في الشريعة الإسلامية: أن أمر الناس لا يصلح إذا جاءت الأحكام والمسائل كلها على نمط واحد؛ فلا يصلح في أمور العقائد وأصول الدين أن يُترك الناس لعقولهم وأفهامهم وظنونهم، كما لا يصلح ذلك في حقائق العبادات وصورها ورسومها، ولا في أصول المعاملات التي تقوم عليها، فكان من رحمة الله بالناس أن وقاهم شرّ التفرق فيها، ورسم لهم دائرة محدودة واضحة المعالم، يعرف من دخلها ومن خرج عنها، وسما بالحقائق الواقعة عن أن تكون محل خلاف أو تنازع. أما الفروع التي لا يضر الاختلاف فيها - سواء أكانت في الجوانب النظرية أم في الجوانب العملية - فلم يكن يصلح أمر الناس على توحيدها، ولو أنها وجدت لجمدت العقول، ولا صطدمت الشريعة في كل زمان ومكان بما يجحد للناس من صور المعاملات، وبما لا بد منه من مراعاة المصالح، ودرء المفاسد، لذلك كان من رحمة الله بالناس وحكمته في التشريع لهم أن يفتح للعقول مجال النظر، وأن يجعل من ذلك مدداً لا ينضب معينه لما يجحد من القضايا والصور، ولما تسير به الشريعة المصالح<sup>(١)</sup>.

٣ - وهذا التقسيم الذي ذكرناه مسلّم على الجملة لدى جميع علماء الإسلام في مختلف المذاهب، لا تكاد تجد فيه خلافاً بين سنيّ وشيعيّ، ولا بين أشعريّ ومعتزليّ.

(١) راجع في ذلك رسالة «نقط على الحروف» لسباحة الأستاذ الشيخ محمد التقى القميّ، ونجدها كذلك في

مجلة «رسالة الإسلام» ص ٣٧٧ من المجلد الخامس.



ولكن يوجد كثيراً من يبالغ في مسألة من المسائل الخلافية الكلامية أو الفقهية فيلحقها - اشتباهاً أو تعصباً - بالمسائل القطعية التي لا يجوز الخروج عنها، ويترتب على ذلك أن يرمي مخالفه عنها بأنهم أهل بدعة أو ضلال أو هوى، أو غير ذلك من الأوصاف التي تسوق إليها الحماسة والعاطفة المذهبية.

ومن أمثلة هذا:

(أ) في جانب المعارف الكلامية:

١ - اختلاف النظر في شأن «القضاء والقدر»<sup>(١)</sup>: فمن الناس من تأملوا في القرآن والأحاديث فوجدوا فيها أشياء ظاهرها الإيجاب والإكراه: كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ﴾<sup>(٢)</sup>. ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً﴾<sup>(٣)</sup> وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «السعيد من سَعَدَ في بطن أمه، والشقي من شَقِيَ في بطن أمه» فبنوا من هذا النوع: أن العبد مُجَبَّرٌ ليس له شيء من الاستطاعة.

ومن الناس من نظروا إلى آياتٍ أخرى، وأحاديثٍ أخرى تدل على أن العبد مستطيع مفوض أمره إليه يفعل ما يشاء، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾<sup>(٤)</sup>. ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهَدْيِ﴾<sup>(٥)</sup> وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان

(١) راجع كتاب «الإنصاف» لبطلوسيّ ص ٨٣ وما بعدها.

(٢) الأنعام: ٣٥.

(٣) البقرة: ٧.

(٤) الزمر: ٧.

(٥) فصلت: ١٧.

يُودَانِهِ أَوْ يُنْصَرَانِهِ أَوْ يُعْجَسَانِهِ» ثم بنوا من هذا النوع مقالةً ثانيةً أصلوها على أن العبد مخير مفوض إليه أمره يفعل ما يشاء، ثم عمدت كل طائفةٍ من هاتين إلى ما خالف مذهبها من الآيات والأحاديث، فأولته ما أمكنها التأويل، وردت منه ما استطاعت رده.

وطائفة ثالثة توسّطت، فجمعت بين مشيئة العبد ومشيئة الرب، على معنى أن للعبد مشيئة، ولكنها لا تتم إلا بمشيئة ربه، وذلك أخذاً من مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾. ﴿وَلَوْلَا أَنْ تُبَيِّنَاكَ لَقَدْ كِذَّبْتَ تَزَكُّنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾<sup>(١)</sup> ومن مثل ما روي عن الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه من أن رجلاً سأله: هل العباد مجبرون؟ فقال: الله أعدل من أن يجبر عبده على معصية ثم يعذبه عليها، فقال له السائل: فهل أمرهم مفوض إليهم؟ فقال جعفر: الله أعز من أن يجوز في ملكه ما لا يريد، فقال السائل: فكيف الأمر إذن؟ فقال جعفر: أمر بين الأمرين، لا جبر ولا تفويض. وكنحو ما روي عن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه أنه لما انصرف من صفين قام إليه شيخ فقال: يا أمير المؤمنين أرأيت مسيرنا إلى صفين أبقضاءٍ وقدر؟ فقال علي رضي الله عنه: والله ما علونا جبلاً ولا هبطنا وادياً ولا خطونا خطوةً إلا بأقضاءٍ وقدر، فقال الشيخ: فعند الله احتسبت عنائي، إذن ما لي من أجر؟ فقال له علي: مه يا شيخ، فإن هذا قول أولياء الشيطان وخصماء الرحمن، قدرية هذه الأمة. إن الله تعالى أمر بتحيراً، ونهى تحذيراً، لم يُعَصَّ مغلوباً، ولم يُطْعَ مكرهاً، فضحك الشيخ ونهض مسروراً ثم قال:

أنتَ الإمامُ الذي نرجو بطاعته يومَ القيامةِ من ذِي العَرْشِ رِضْوَانَا  
أَوْضَحْتَ مِن دِينِنَا مَا كَانَ مُلْتَبِساً جزاك ربُّك عُنَا فِيهِ إِحْسَانَا

(١) التكوين: ٢٩.

(٢) الاسراء: ٧٤.



ويتلخص هذا في أن الله تعالى علم كل ما هو كائن قبل أن يكون، ثم خلق الإنسان فجعل له عقلاً يرشده واستطاعة يصح بها تكليفه، ثم طوى علمه السابق عن خلقه، وأمرهم ونهاهم، وأوجب عليهم الحجة من جهة أمرهم ونهيهم، لا من جهة علمه السابق فيهم، فهم يتصرفون بين مطيع وعاصٍ، وكلهم لا يعدو علم الله السابق فيه، وإلا انقلب العلم جهلاً، تعالى الله عن ذلك، ولكن ليس في أن يعلم الله الأمور قبل وقوعها إيجاباً لأن العلم ليس من صفات التأثير، فتم، فعل شيئاً فقد فعله باستطاعته منه في ظل المشيئة الإلهية، ولم تجر المشيئة الإلهية بأن تجر أحداً على طاعة أو معصية، ولكن نيسر وتمد: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾<sup>(١)</sup>. ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾<sup>(٢)</sup>. ﴿قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدَدًا﴾<sup>(٣)</sup> ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعْتَهُمْ عَلَى الْهُدَى﴾<sup>(٤)</sup>. ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>(٥)</sup>.

هذه مقالات الطوائف الثلاث في «القضاء والقدر»، وذلك سر اختلافهم في هذه المسألة، والخير كل الخير في الوقف وعدم الخوض في ذلك وأمثاله، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «إِذَا ذُكِرَ الْقَضَاءُ فَأَمْسِكُوا» ونعم ذلك مذهباً لمن أثر الخلاص والسلامة، وشغل نفسه بالعمل النافع، متوقفاً عليه، مستريحاً من السير في طريق طالما زلت فيه الأقدام، وتحيّرت الأفهام.

٢ - ومن الأمثلة في هذا المقام أيضاً، اختلاف الأشاعرة مع المعتزلة والإمامية في مسألة الحسن والقبح العقليين، فالأشاعرة يقولون: لا حسن إلا ما حسنه الشرع،

(١) الليل: ٥ - ١٠.

(٢) محمد: ١٧.

(٣) مريم: ٧٥.

(٤) الأنعام: ٣٥.

(٥) التکویر: ٢٩.

## اخْتَرْنَا لَكَ

الحديث كان خبيثاً قبل تحريمه، ولم يستفد طيب هذا وخبت هذا من نفس الحل والتحريم، فإثمه بمنزلة أن يقال: يحل لهم ما يحل، ويحرم عليهم ما يحرم، فثبت أنه أحل لهم ما هو طيب في نفسه قبل الحل فكساه بإحلاله طيباً آخر فصار منشأ طيبه من الوجهين معاً. ومما يدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ<sup>(١)</sup> وهذا دليل على أنها فواحش في نفسها لا تستحسنها العقول فتعلق التحريم بها لفحشها، فإن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على أنه هو العلة المقتضية له، والعلة يجب أن تغاير المعلول، فلو كان كونه فاحشة هو معنى كونه منهيّاً عنه، وكونه خبيثاً هو معنى كونه محرماً كان العلة عين المعلول وهذا محال. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>(٢)</sup> فأخبر تعالى أن ما قدمت أيديهم قبل البعثة سبب لإصابتهم بالمصيبة، وأنه سبحانه وتعالى لو أصابهم بما يستحقون من ذلك لاحتجوا عليه بأنه لم يرسل إليهم رسولاً، ولم ينزل عليهم كتاباً، فقطع هذه الحجة بإرسال الرسول وإنزال الكتاب لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، وهذا صريح في أن أعمالهم قبل البعثة كانت قبيحة بحيث استحقوا أن تصيبهم بها المصيبة، ولكنه سبحانه وتعالى لا يعذب إلا بعد إرسال الرسل، وهذا هو فصل الخطاب، وتحقيق القول في هذا الأصل العظيم أن القبح ثابت للفعل في نفسه، وأنه لا يعذب الله عليه إلا بعد إرسال الرسل.<sup>(٣)</sup>

ومن هذا يتبين أن ابن القيم يأخذ من المعتزلة قولهم بالحسن والقبح العقليين وأن الشرع لا ينشئ في الأشياء حسناً ولا قبحاً، بل يؤكد الحسن بالحل، والقبح بالتحريم، ولكن ابن القيم في الوقت نفسه ينفي أن يكون التعذيب على القبائح إلا

(١) الأعراف: ٣٣.

(٢) الأعراف: ١٥٧.

(٣) القصص: ٤٧.



ولا قبيح إلا ما قبيحه الشرع، وأنه تعالى لو خلد المطيع في جهنم والعاصي في الجنة لم يكن قبيحاً، لأنه يتصرف في ملكه ولا يُسأل عما يفعل، وليس للعقل حكومة ولا إدراك للحسن والقبح في حق الله تعالى، أي أنه ليس له وظيفة الحكم بأن هذا حسن من الله، وهذا قبيح منه، تعالى الله عن ذلك.

أما المعتزلة والإمامية فقالوا: إن الحاكم في ذلك هو العقل مستقلاً، وجاء الشرع مرشداً لحكمه أو مؤكداً له، والعقل يحكم بحسن بعض الأفعال وقبحها، ويحكم بأن القبيح تحال على الله، لأنه حكيم، وفعل القبيح منافي للحكمة، وتعذيب المطيع ظلم، والظلم قبيح منافي للحكمة، لا يقع منه تعالى<sup>(١)</sup>.

وينبغي أن يعلم أن نظرية الحسن والقبح - وإن نسبت إلى المعتزلة أو الإمامية يقول بها بعض علماء السنة، ومنهم ابن القيم، قال في كتابه «مفتاح دار السعادة» «فمن جاوز عقله أن ترد الشريعة بضدها من كل وجه في القول والعمل، وأنه لا فرق في نفس الأمر بين هذه العبادة وبين ضدها: من السخرية والسب والبطر وكشف العورة والبول على الساقين والضحك والمصفير وأنواع المجنون وأمثال ذلك فليعز في عقله، وليسأل الله أن يهبه عقلاً سواه، وقد سُئل بعض الأعراب ف قيل له: كيف عرفت أن محمداً رسول الله؟ فقال: «ما أمر بشيء فقال العقل ليته ينهى عنه، ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته أمر به». فهذا الأعرابي أعرف بالله ودينه ورسوله من هؤلاء، وقد أقر عقله وفطرته بحسن ما أمر به وقبح ما نهى عنه، حتى كان في حقه من أعلام نبوته وشواهد رسالته. وما يدل على صحة ذلك قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾<sup>(٢)</sup> فهذا صريح في أن الحلال كان طيباً قبل حله، وأن

(١) راجع كتاب (القواعد الكبرى) لعز الدين بن عبد السلام ص ١٩٢/١٩٣ ج ١ وفيه أسئلة عدة

للاختلاف في الفروع الكلامية مع الاتفاق على الأصل.

(٢) ص ٣٢٩ وما بعدها: الطبعة الثانية سنة ١٣٥٨ هـ. ١٩٣٩ م.



بعد إقامة المحبة بالرسالات والكتب.

والواقع أن المختلفين جميعاً مستهدفون هدفاً واحداً هو: اتّصاف الله تعالى بأوصاف الكمال والجلال، ولم يقل أحد إنّ العقل والشرع قد اختلفا في شيءٍ ما من جهة أنه حسن أو قبيح، وإنّا الكلام في جواز ذلك أو عدم جوازه، فمن جوّزه فإنّما يفرّ من تقييد الله تعالى المنافي لألوهيته، وكونه يفعل ما يشاء لا معقّب لحكمه، ومن أحاله فإنّما يفرّ من وصفه مجلّ شأنه بآته يجوز عليه فعل شيء يراه العقل قبيحاً، وليس المصير إلى أحد القولين بواجبٍ في العقيدة.

وقل مثل ذلك في جميع المسائل النظرية التي تذكر في كتب الكلام ويهتم بها علماء، وتُعطى في نظر كثيرٍ من أهل المذاهب أو الطوائف أهمية فوق ما تستحق، ويصل بها الأمر أحياناً إلى أن تكون سبباً في الفرقة بين المسلمين، بل إلى أن ينظر بعضهم إلى بعضٍ كأنّهم أهل أديانٍ مختلفة، وربّما طوعت العصبية المذهبية لبعضهم أن يستنصر بمخالفه في الدين على مخالفه في المذهب أو الطائفة مع أنّهم جميعاً إخوة في الإسلام.

(ب) وفي جانب المسائل الفقهية:

من أمثلة ذلك :

١ - تشديد بعض العلماء على الشافعية في قولهم بحلّ الحيوان الذي تركت التسمية عليه عمداً، لظنّهم أنّ هذا مصادم مصادمة صريحة لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾<sup>(١)</sup> وقد بلغ ببعضهم التشديد في ذلك إلى أنّ عدّوه زيفاً، مع أنّها مسألة خلافية، وللشافعية فيه وجهة نظرهم، حيث حملوا الآية على آيةٍ أخرى وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خنزيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ

فَسَقَا أَهْلَ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ»<sup>(١)</sup> فهذه الآية تفيد أن المحترّم من الذبائح إنّما هو الحيوان الذي أَهْلَ لغير الله به، وهذا غير الحيوان الذي لم يذكر اسم الله عليه عمداً أو سهواً، فحملوا النهي في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ على ما أَهْلَ لغير الله به، وآزروا هذا بما روي من: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ سئل ف قيل له: إِنَّ نَاساً مِنَ الْبَادِيَةِ يَأْتُونَنَا بِلَحْمَانِ وَلَا نَدْرِي أَسَمَّوْا اللَّهَ عَلَيْهَا أَمْ لَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «سَمَّوْا اللَّهَ عَلَيْهَا ثُمَّ كُلُّوهَا» وما روي من قوله عليه الصلاة والسلام: «المسلم يذبح على اسم الله سَمَى أَوْ لَمْ يَسَمَّ» ومن أَنَّهُ سئل ف قيل له: أَرَأَيْتَ الرَّجُلَ مَنَّا يَذْبَحُ وَيَنْسَى أَنْ يَسْمِيَ اللَّهَ؟ فَقَالَ: «اسْمُ اللَّهِ فِي قَلْبِ كُلِّ مُسْلِمٍ».

فالذين شددوا على الشافعية اعتبروهم مخالفين للنهي الصريح المتبع بأنّ الأكل ممّا لم يذكر اسم الله عليه فسق، ولكنّ الشافعية متأولون في أمرٍ محتملٍ لهم فيه وجهتهم، وحاشاهم أن يرفضوا نصّاً لا احتمال فيه.

٢ - ومن أمثلة هذا في المسائل الفقهية أيضاً: مسألة الاختلاف في المسح على الخفين، فقد أولاها المختلفون أهيةً كبرى؛ فبينما يعتبر أهل السنة جواز المسح على الخفين في منزلة الأصول التي لا يجوز إنكارها ولا التردد فيها نرى الشيعة من زيدية وإمامية - ينازعون في الجواز منازعةً شديدة، ويقولون: إنه نسخ.

وقد روى أهل السنة أحاديث كثيرة في جواز المسح، وقالوا: ثبت هذا الجواز عن أكثر من سبعين صحابياً، وصرح جمع من الحفاظ بأنه متواتر، ويقول بعض العلماء من أهل السنة: «رأينا أصحاب رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - كانوا يقولون: الرضا بقضاء الله، والتسليم لأمر الله، والصبر على حكم الله، والأخذ بما أمر الله والمسح على الخفين، فهو قد جعل المسح على الخفين عديلاً للعقائد القاطعة.

والشيعة يقولون: إنّ ما ورد من مسح النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - إنّما يذكر



ما كان منه قبل آية الوضوء التي في سورة المائدة، فيكون منسوخاً ويقول يحيى بن الحسين، وهو من المنكرين لجواز المسح على الخفين: «لأنّ تنقطع رجلي أحبّ إليّ من أن أمسح على خفي» ورووا عن ابن عباس وغيره ما يدلّ على نسخ الجواز.

٣ - ومن أمثلة هذا النوع أيضاً ما وقع من الخلاف بين الجمهور والشيعة الإمامية في نكاح «المتعة» وهو العقد على الزوجة إلى أجل، فالإمامية يبيحونه والسنة يمنعونهم، ويعتبرون إباحته خرقاً للإجماع، ويذكرونه في معرض النبز للإمامية بمخالفتها أمراً مجمعاً عليه. والأمر في هذه المسألة له جانبان: جانب متفق عليه، وهو: أنّ ذلك كان مشروعاً في أول الإسلام، شرّعه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأباحه وعمل به جماعة من الصحابة وجانب مختلف فيه: وهو: أنّ أهل السنة يقولون: نسخت الإباحة، والشيعة يقولون: لم تنسخ، ولكل أدلته على ما يقول، وهي أدلة صالحة للنظر والدرس والترجيح، فالمسألة إذن من المسائل الخلافية التي يباح للمجتهدين أن ينظروا فيها.

(ج) وفي جانب القواعد الأصولية: من أمثلة ذلك:

١ - اختلافهم في الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة، وذلك أنّه إذا ورد في الكلام جمل متعاطفة ثم جاء استثناء ولم يكن في الكلام دليل على عوده إلى جميع الجمل أو إلى بعضها بخصوصه فهل تكون القاعدة أن يعود الاستثناء إلى جميع الجمل، أو إلى الأخيرة منها فقط؟

فالأول هو: مذهب الشافعية، والظاهر من مذهبي المالكية والحنابلة، والثاني هو: مذهب الحنفية. وذهب جماعة إلى التوقف، منهم القاضي أبو بكر، ومنهم المرتضى من الشيعة الإمامية.

ويترتب على هذه القاعدة اختلاف في مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ

شَهَادَةٌ أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ<sup>(١)</sup>.

فالذين يُعيدون الاستثناء إلى الجمل كلها يقولون: قد ذكرت عدة جمل قبل الاستثناء هي أحكام مترتبة على القذف: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾. ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾. ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ والاستثناء يعود إلى الكل، إلا أن الدليل دلّ على أن التوبة لا تُسقط حقوق العباد، وبقي بعد ذلك الجملتان، الثانية والثالثة، فمن تاب وأصلح قبلت شهادته، ولم يعتبر فاسقاً.

والذين يُعيدون الاستثناء إلى الأخيرة فقط يقولون: لا تقبل شهادة القاذف بالتوبة، ولكن لا يُعدّ فاسقاً بعد توبته، ويؤيدون ذلك بمعنى عقليّ هو: أن ردّ الشهادة من تمام الحد والعقوبة، فإن الله جعل على القاذف نوعين من العقوبة: عقوبة بدنية هي: الجلد، وعقوبة أدبية هي: الحرمان من مركز الشهادة، فكما أن التوبة لا ترفع الجلد لأنه حق من حقوق العباد كذلك لا ترفع العقوبة الأدبية التي هي ردّ الشهادة لهذه العلة نفسها.

فالمبدأ في هذا الخلاف يرجع إلى القاعدة التي ارتضاها كل من الفريقين، ولكل منهما دليله على ما ارتضى في علم أصول الفقه، ثم آزر الحنفية ما رأوا بالمعنى الذي ذكرناه، كما آزر الفريق الآخر رأيهم بأن رفع الفسق بالتوبة يناسبه قبول الشهادة، وليس مما يتناسب أن يرفع الفسق ويبقى ردّ الشهادة.

٢ - ومن ذلك أيضاً، اختلافهم في مسألة الزيادة على النص هل تُعدّ نسخاً أو لا؟ وستأتي أمثلة لذلك تُغنينا عن التمثيل.



(د) وفي جانب القواعد الفقهية: من أمثلة ذلك.

١ - ما ذكره الإمام أبو زيد الدبوسي في كتابه «تأسيس النظر»<sup>(١)</sup> حيث يقول: «الأصل عندنا - أي، الحنفية - أن المضمونات تُملك بالضمان السابق، ويستند الملك فيها إلى وقت وجوب الضمان إذا كان المملوك مما يجب تملكه بالتراضي. وعند الإمام القرشي، أبي عبد الله الشافعي: المضمونات لا تُملك بالضمان، وعلى هذا مسائل: منها: أن الغاصب إذا ضمن قيمة المغصوب ثم ظهر المغصوب فهو له، لأنه ملكه بالضمان، فاستند ملكه إلى وقت وجوب الضمان عند علمائنا، وعند الإمام القرشي - أبي عبد الله الشافعي - لا يكون له المضمون ملكاً، والمغصوب منه إذا أخذ القيمة كان عليه رد القيمة وأخذ المضمون من الغاصب؛ لأن الغاصب لا يملكه...»

ومنها: إذا غصب حنطة فطحنها ملكها؛ لأنه عجز عن ردها بعينها، فأشبه فواتها من يده، فضمن مثلها ضماناً مستقراً لا موقوفاً فملك المطحون؛ لأن الملك يتبع سابقه وجوب الضمان عندنا، فإن قيل: ما الدليل على أنه عجز عن ردها بعينها، ودقيقها عينها؟ قيل له: الدقيق غير الحنطة اسماً وحكماً ولوناً وصورةً، وعند الإمام أبي عبد الله الشافعي، لا يملك ذلك الطحين بالطحن.

ومنها: إذا غصب ساجةً فأدخلها في بنيانه وفي نزعها ضرر لصاحب البنيان ملكها صاحب البناء عندنا، لوجوب الضمان اللازم عندنا له بالملك المستقر في ذمته، وعند أبي عبد الله، لا يملك الساجة، ويجب عليه نزعها.

٤ - ويتبين من هذا كله أمران:

أحدهما: أن الخلاف بين المسلمين في المسائل الخلافية من كلامية وفقهية ليس

(١) ص ٥٦ طبع المطبعة الأدبية بمصر.



## == اخْتَارَ الْكَ ==

أساسه - إذا أرجعناه إلى مراجعه الأولى - أن هؤلاء سنة هؤلاء شيعة، أو أن هؤلاء حنفية، وهؤلاء شافعية أو مالكية... الخ، أو أن القائل بكذا أشعري والمخالف له معتزلي. إلى غير ذلك، ولكن أساسه هو: اختلاف النظر والتقدير وما ترجح عند كل فريق، ثم جاء الأتباع فورثوا هذا عن المتبوعين وتعصبوا له، ووجد من متأخريهم من يصور المذهبية على أنها التزام لمذهب معين، فها دام الإنسان قد اختار أن يكون حنفياً مثلاً فليس له أن يعمل بمذهب غير الحنفية، وإذا كان عالماً بالفقه كان عليه أن يدور في فلك الحنفية، فيخرج أقوالهم ويدافع عنها، ويجتهد في إبطال آراء الآخرين ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

وتفرّع على ذلك أنهم قرّروا أن من قلّد مذهباً ليس له أن ينتقل إلى غيره. وقد جاء في فرع باب التعزير من كتاب (الدر المختار): «من ارتحل إلى مذهب الشافعي يعزّر» وقرّروا أن ليس للإنسان إذا قلّد مذهباً معيناً - ولا بدّ له أن يقلّد - أن يقلّد غير هذا المذهب في بعض الوقائع إلا بشروط، وقرّروا أن ليس للمتأخر أن يبحث أو يرجح فيما بحثه المتقدم أو رجّحه... الخ»<sup>(١)</sup>.

وليس هذا صحيحاً، وإنّا قاله بعض المتأخرين حينما تحكّمت فيهم روح الخلاف، وملكهم العصبية المذهبية، فراحوا يضعون من القوانين ما يمنع الناس من الخروج عن مذاهبهم، وانتقلت المذاهب بهذا الوضع عن أن تكون أفهاماً يصحّ أن تناقش فترده، أو تقبل إلى التزامات دينية لا يجوز لمن نشأ فيها أن يخالفها أو يعتق غيرها.

وقد وصف الشيخ عزّ الدين بن عبد السلام موقف هؤلاء المتأخرين فقال: «ومن العجب العجائب أن الفقهاء المقلّدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً. وهو مع ذلك يقلّده، ويترك من شهد له الكتاب والسنة، ويتأوّلها

---

(١) انظر مقارنة المذاهب لفضيلتي الأستاذين، الشيخ محمود شلتوت والشيخ محمد علي السائس ص (٣) وما بعدها.

بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالاً عن مقلّده». ثم قال: «لم يزل الناس يسألون من اتّفق من العلماء من غير تقيّد بمذهبٍ ولا إنكارٍ على أحدٍ من الساتلين، إلى أن ظهرت هذه المذاهب ومتعصّبوها من المقلّدين، فإنّ أحدهم يتّبع إمامه مع بُعد مذهبه عن الأدلّة، مقلّداً له فيما قال كأنّه نبيّ أرسل، وهذا نأي عن الحقّ، وبُعد عن الصواب. لا يرضى به أحد من ذوي الألباب».

وقد عهدنا العلماء الراسخين يتّبعون الدليل من أيّ أفقرٍ ظهر، ولا يعباون بمخالفة مذاهبهم، فقد يخالف الحنفّي الحنفّي، وقد يخالف الشافعيّ الشافعيّ، وقد يخالف الإماميّ الإماميّ، وقد ينتصر العالم لرأيٍ في غير مذهبه، لأنّه يراه الصواب، ومن أمثلة هذا: مخالفة ابن تيميّة وابن القيم لجميع مذاهب أهل السنّة في مسألة الطلاق الثلاث بلفظٍ واحدٍ، وأخذهم بمذهب الإمامية لا يوقعون به إلّا طلقاً واحداً، لأنّ الدليل معهم. وقد كان لبعض العلماء المعاصرين يوم قرّر قانون الأحوال الشخصية في مصر الأخذ بمذهب الإماميّة في ذلك ضجّة كبرى؛ لأنّ المذاهب الأربعة تُوقع الطلاق الثلاث بلفظٍ واحدٍ ثلاثاً، وقد استقرّ أمر الناس عليها حتّى اعتبرها العامة والخاصّة مسألةً في صفّ المسائل الأساسيّة، فكان هذا القانون سبباً في قيام اعتراضاتٍ كثيرةٍ ومناقشاتٍ متعدّدة، ثمّ استقرّ أمره وصار العمل عليه، وهجر رأي المذاهب الأربعة وما يوافقها في ذلك، ولم يعد أحد يهتمّ بهذا أو يراه حدثاً في الإسلام.

**الأمر الثاني:** أنّ كلّاً من الاتّفاق والاختلاف أمر لازم لا مناص منه، فلا يمكننا أن نتصوّر المسلمين أو أمةٍ من الأمم متّفقين في كلّ شيءٍ، ولا أن نتصوّر هؤلاء وأولئك مختلفين في كلّ شيءٍ، ولكنّ الذي هو واقع فعلاً ولا مناص من أن يقع هو، أنّ الأُمّة الواحدة لها مواضع كثيرة تتّفق عليها، وهي التي ربطت بينها وجعلتها أُمّةً واحدةً، ولها مع ذلك مواضع كثيرة تختلف فيها لاختلاف العقول والمصالح والأدلّة بينها، وهي بحكم اتّفاقها فيما اتّفقت فيه أُمّة واحدة، وبحكم اختلافها فيما اختلفت فيه مذاهب متعدّدة، والمذهبيّة الخاصّة لا تخرج أهلها عن كونهم من الأُمّة، ولا تعطّهم في نفس الوقت قرباً أو نسبةً في القرب من الدين ليست لأصحاب مذهبٍ آخر، ومن



ثم لا يستطيع منصف أن يقول: إن مذهبي حق كله وصواب كله، ومذهب غيري باطل كله وخطأ كله، ولكن يقول: إن هذا هو ما رأيته بحسب فهمي واجتهادي وما علمته، فأنا أرجحه ولا أقطع به، ويحتمل أن يكون ما رآه غيري هو الحق والصواب، ولست مكلفاً إلا بما وصلت إليه، وليس مخالفني مكلفاً إلا بما وصل هو أيضاً إليه.

وقد اشتهرت في هذا المعنى عبارة جيدة تصوّر اختلاف المختلفين المنصفين لأنفسهم وغيرهم، إذ تقول بلسان كل مجتهد: «مذهبي صواب يحتمل الخطأ، ومذهب غيري خطأ يحتمل الصواب».

وما من مجتهد إلا وقد روي عنه ما يدل على سماحته العلمية، وأنه كان يأبى على الناس أن يقلدوه في كل ما قال، ويبلغوا ما سواه.

فأبو حنيفة رضي الله عنه كان يقول: «لا ينبغي لمن لم يعرف دليلي أن يفتي بكلامي» وكان إذا أفتى يقول: «هذا رأي النعمان بن ثابت - يعني نفسه - وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن منه فهو أولى بالصواب».

والشافعي رضي الله عنه كان يقول: «إذا صح الحديث فهو مذهبي» وقال يوماً للمزني: «يا إبراهيم لا تقلدني في كل ما أقول، وانظر في ذلك لنفسك فإنه دين».

وكان الإمام أحمد رضي الله عنه يقول: «ليس لأحد مع الله ورسوله كلام» وقال يوماً لرجل: «لا تقلدني ولا تقلد مالكاً ولا الأوزاعي ولا النخعي ولا غيرهم، وخذ الأحكام من حيث أخذوا من الكتاب والسنة».

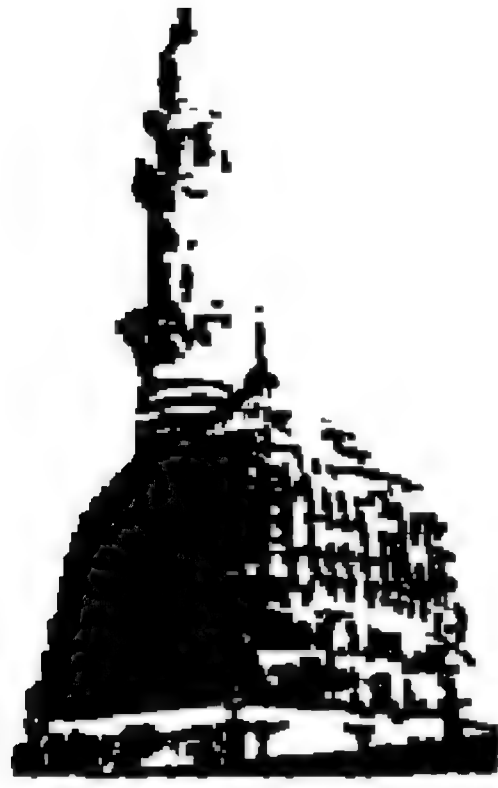
وهذه النظرة المنصفة تغيب أحياناً عن بعض أهل العلم، أو تغمرها العصبية، أو المصلحة الشخصية، فيشتد الخلاف، وينقلب لجأً وخصومة، وربما أدى إلى قطيعة.

وقد عرف التاريخ العلمي الإسلامي كثيراً من صور الخلاف والتعصب، ليس المجال لبيانها أو تحليل أسبابها، كما عرف صوراً رائعة من صور الاختلاف المهدّب بين الأئمة الأعلام والعلماء الراسخين، أفادت العلم ووسّعت دائرة الفكر، وجعلت معين الفقه الإسلامي فياضاً.

وإن خير ما يقدمه خاصّة أهل العلم إلى أمتهم في هذا العصر أن يتناولوا

## == إِيخْتَرْنَا لَكَ ==

بحوثهم العلميّة في إنصافٍ ورفقٍ، وأن يكون رائدهم الحقّ من أيّ أفقٍ ظهر، وأن  
يُحسن كلّ منهم الاستماع إلى ما يقوله الآخرون، فربّما وجد عنده صواباً يورثها استعانة  
به على الوصول إلى درجة الكمال المنشود.



# السُّنَّةُ وَالْبِدْعَةُ

الشيخ خالد الغفوري

السُّنَّةُ:

\* لغة:

الطريقة والسيرة، وأصلها من قولهم: سنتت الشيء بالمسن إذا أمرته عليه حتى يؤثر فيه سنًا، أي طريقًا، والجمع سُننٌ كغرفة وغُرف.  
وقيل: معناها الدوام، من قولهم: سنتت الماء إذا واليت في صبه.  
وقيل: هي الطريقة المحموده، فإذا أطلقت انصرفت إليها، وقد تستعمل في غيرها مقيدةً بكقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «مَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً...»<sup>(١)</sup>.

\* اصطلاحاً:

عند الفقهاء تطلق على ما يقابل البدعة<sup>(٢)</sup>، وربما استعملها الكلاميون بهذا

(١) مجمع البحرين: المنجد، أقرب الموارد، ارشاد الفحول.

(٢) الوافي ٩: ٣٠٢، نهاية ابن الأثير.



المعنى.

كما تطلق على ما يقابل الفريضة، أي بترادف المستحب، كما تطلق السنن أحياناً على خصوص الرواتب اليومية (\*).

وأما الأصوليون فقد اختلفوا فيها سبعةً وضيقاً على أقوال، منها:

١ - هي كل ما صدر عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من قولٍ وفعلٍ - ما لم يكن على وجه الإعجاز - وتقرير<sup>(١)</sup>.

٢ - هي كل ما يصدر عن المعصوم (عليه السلام) قولاً وفعللاً وتقريراً، فتشمل سنة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة المعصومين (عليهم السلام) من بعده.

٣ - وقد أضاف إليها الشاطبي سنة الصحابة<sup>(٢)</sup>

كما أن البعض قد أضاف إليها قيوداً أخرى<sup>(٣)</sup>

وتقسم السنة على المشهور الى قطعية: كالخبر المتواتر، وغير قطعية: كخبر

الآحاد.

من الواضح أن السنة هي ثاني الأدلة الشرعية الأساسية بعد القرآن لاستنباط الأحكام، فهي تبين لنا ما أجمل من الآيات وتقيّد وتخصّص وتؤسّس، ومعرفة ذلك من قبل المجتهد الخبير بالشرعية، كما أنه يتمكن من تشخيص الصحيح من السنة من المكذوب والمختلق وفق قواعد محدّدة، قال تعالى: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾<sup>(٤)</sup>، وفي الحديث الشريف: «كل من تعدّى السنة ردّ الى السنة»<sup>(٥)</sup>، «ومن رغب عن منهاجي وسنتي فليس مني»<sup>(٦)</sup>، «ومن تمسك

(١) حاشية العطار على جمع الجوامع.

(٢) الموافقات.

(٣) مجمع البحرين، إرشاد الفحول.

(٤) الحشر: ٧.

(٥) الكافي ٦: ٧١.

(٦) الموسوعة الكويتية ٢٥.

(٦) الكافي ٢: ٨٥.

بِسُنَّتِي فِي اخْتِلَافِ أُمَّتِي كَانَ لَهُ أَجْرٌ مِثْلُهُ شَهِيدٌ»<sup>(١)</sup>، «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَعِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي...»<sup>(٢)</sup>

وقد عني المسلمون عنايةً فائقةً بالسُّنة وجمعت ضمن كتبٍ خاصّةٍ، ومن جملة المصادر المهمّة الأولى ما يلي: ١ - جامع البخاريّ وجامع مسلم (الصحيحان) ٢ - سنن (أبي داود والنسائيّ والترمذيّ وابن ماجه) ٣ - الكتب الأربعة، وهي: (الكافي لسكّيني، والفقّيه للصدوق، والتهذيب والاستبصار للطوسيّ) وغير ذلك من عشرات المصنّفات القديمة والحديثة.

### البِدْعَةُ:

#### \* لَفْظٌ:

- اسم من بدع الشيء يبدعه بِدْعاً، وابتدعه: إذا أنشأه وبدأه لاعلى مثال.  
والبِدْعُ: المحدث الجديد، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنْ الرُّسُلِ﴾<sup>(٣)</sup> أي: ما كنت أوّل من أرسل.  
والبديع: المحدث العجيب.  
والبديع أيضاً: من أسماء الله تعالى، ومعناه: المبدع؛ لإبداعه الأشياء وإحداثه إياها، قال تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>(٤)</sup>.  
وأبدع وابتدع وتبدّع: أتى ببدعة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا

(١) بحار الأنوار ٢: ٢٦٢.

(٢) صحيح مسلم، والترمذيّ والنسائيّ وغيرهم...

(٣) الاحقاف: ٩.

(٤) البقرة: ١١٧.

كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ ﴿١﴾

- والبدعة: الحدث، والجمع: بدع، ولكن غلب استعمالها فيما نقص من الدين أو زيد فيه (٢)

## اصطلاحاً:

- (لا تكاد تبتعد كثيراً عن المعنى اللغوي): وهي نسبة ما ليس من الدين الى الدين، أو نفي ما كان منه عنه.

وينتزع من التعريف ما يلي:-

١ - أن الأمور المباحة والتي أرجعها الشارع الى الناس من ترتيب شؤون حياتهم ومعاشهم: كطريقة المأكل والملبس والسكن ووسائل النقل، وما يحدث من تطوّر في مجال الاختراعات والتكنولوجيا والنظريات العلمية، كلّ ذلك ليس من البدعة في شيء.

٢ - أن البدعة ليست مختصة بالعبادات، بل هي أعم.

٣ - وكذلك أن البدعة أعمّ ممّا خالف النصّ أو الإجماع.

٤ - أن البدعة قد تكون في الاعتقادات، كما أنها قد تكون في التشريع.

- وقد اختلفت كلمات الفقهاء في تحديد مفهوم البدعة على اتجاهات عديدة،

منها:

## الاتجاه الأول:

فقد ذهب فريق من العلماء الى ذم البدعة، وقرّروا أن البدعة كلّها ضلالة، سواء في العادات أو العبادات، وعرفوها بتعاريف مختلفة كلّها تنفي الحسن عن البدعة، والى

(١) الحديد: ٢٧.

(٢) مجمع البحرين، لسان العرب، المتجدد.



ذلك ذهب أكثر فقهاء الإمامية، ومن الجمهور: مالك بن أنس، والشاطبي، والطرطوشي، ومن الحنفية: الشمني، والعيّني، ومن الشافعية: البيهقي، وابن حجر العسقلاني، وابن حجر الهيتمي، ومن الحنابلة: ابن رجب، وابن تيمية، ومن المتأخرين الشيخ محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، والشيخ درّاز، والأستاذ حسن البنا، واستدلّوا على ذلك بأدلة منها:

أ - قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾<sup>(١)</sup> الدالّ على كمال الشريعة.

ب - ورود عدّة آيات تذكّر المبتدعة في الجملة: كقوله تعالى: ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾<sup>(٢)</sup>.

ج - كلّ ما ورد من أحاديث نبوية شريفة في البدعة جاء بدمها: كحديث العرباض بن سارية «... وليناكم ومحدثات الأمور، فإن كلّ محدثة بدعة، وكلّ بدعة ضلالة» وغيره<sup>(٣)</sup>.

د - واستدلّ أيضاً بالإجماع، بل كون ذلك من ضرورات الدين والملة<sup>(٤)</sup>.

- وينبغي التنبيه على أنّ بعض الفقهاء قصر البدعة على العبادات فقط<sup>(٥)</sup> وبعضهم فرق بين الاختراع والابتداع، لأنّ الثاني فيه إسناد إلى الشرع دور الأوّل<sup>(٦)</sup>، وبعضهم قيدها بما إذا كان التشريع للغير لا لنفسه وذلك بإراءته ما ليس بشرع شرعاً<sup>(٧)</sup>، وبعضهم قسمها إلى محرّم ومكروه<sup>(٨)</sup>.

(١) المائدة: ٣.

(٢) الأنعام: ١٥٣.

(٣) الموسوعة الكويتية ٨: ٢١.

(٤) (٥) (٦) كشف الغطاء: ٥٣.

(٧) عوائد الأيام: ١١٠.

(٨) ذكرى الشيعة.

## الاتجاه الثاني:

حيث ذهب بعض الفقهاء الى إطلاق البدعة على كل حادث لم يوجد في الكتاب والسنة، سواء أكان في العبادات أم العادات، وسواء أكان مذموماً أم غير مذموم، ومن القائلين بهذا: الإمام الشافعي، والعز بن عبد السلام، والنووي وأبو شامة، ومن المالكية الزرقاني، ومن الحنفيّة: ابن عابدين، ومن الحنابلة: ابن الجوزي، ومن الظاهرية: ابن حزم، وقال الشهيد الثاني من الإمامية: قد يقال إن مطلق البدعة ليس بحرام، بل قسمها بعضهم الى الأحكام الخمسة<sup>(١)</sup>.

ويرى أصحاب هذا الاتجاه انقسام البدعة الى الأحكام الخمسة (واجبة ومحرمّة ومندوبة ومكروهة ومباحة) وضربوا أمثلة لذلك. واستدلوا لذلك بأدلة منها:

أ - قول عمر في صلاة التراويح جماعة في المسجد في رمضان «نعم، البدعة هذه»<sup>(٢)</sup>.

ب - تسمية ابن عمر صلاة الضحى جماعة في المسجد بدعة<sup>(٣)</sup>، وهي من الأمور الحسنة.

ج - الأحاديث التي تفيد انقسام البدعة الى الحسنة والسيئة من قبيل ما روي مرفوعاً «مَنْ سَنَّ سَنَةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَنَّ سَنَةً سَيِّئَةً فَعَلَيْهِ وَزَرْهَا وَوَزَرَ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»<sup>(٤)</sup>.  
- وثمة تقسيماً أخرى أعرضنا عن ذكرها اختصاراً<sup>(٥)</sup>.

(١) روض الجنان.

(٢) البخاري/الفتح تراويح ٢.

(٣) البخاري/الفتح ٣: ٥٩٩.

(٤) مسلم ٢: ٧٠٥.

(٥) الموسوعة الكويتية ٨: ٣٠.



## الحكم الشرعي للمبتدع:

وهو واضح على ضوء الاتجاه الثاني، حيث ذهبوا الى التقسيم الخماسي.  
وأما وفق الاتجاه الأول، فيدور الأمر بين الحرمة والكراهة.  
وقد اتفق العلماء على أن البدعة في العقيدة محرمة، وقد تصل الى حد الكفر  
إذا كان فيها مخالفة للمعلوم من الدين بالضرورة.  
ويترتب على المبتدع بعض الآثار من حيث: ١ - عدم قبول روايته عند  
نفي. ٢ - وسقوط عدالته وما يتبع ذلك من أحكام. ٣ - عدم الصلاة عليه عند بعض.  
- عدم قبول توبته على رأي البعض استناداً لأحاديث شريفة في ذلك.

## ما يجب علم المسلمين تجاه أهل البدع:

- ١ - تصدّي العلماء لإظهار حجج الإسلام وإماتة البدع، فعنه (صلى الله عليه وآله وسلم): «إذا ظهرت البدع في أمتي فليظهر العالم علمه، فمن لم يفعل فعليه لعنة الله»<sup>(١)</sup>.
- ٢ - أمر المبتدع بالمعروف ونهيه عن المنكر.
- ٣ - عدم مخالطة المبتدع وعدم احترامه وعدم عيادته إذا مرض، فعنه (صلى الله عليه وآله وسلم): «مَنْ أَتَى ذَا بَدْعَةٍ فَعِظْمُهُ فَإِنَّهَا يَسْعَى فِي هَدْمِ الْإِسْلَامِ»<sup>(٢)</sup>.  
وعنه (صلى الله عليه وآله وسلم) أيضاً: «إذا رأيتم أهل البدع والريب من بعدي فأظهروا البراءة منهم»<sup>(٣)</sup>.
- ٤ - كراهة السلام عليه.

(١) (٢) الكافي ١: ٥٤.

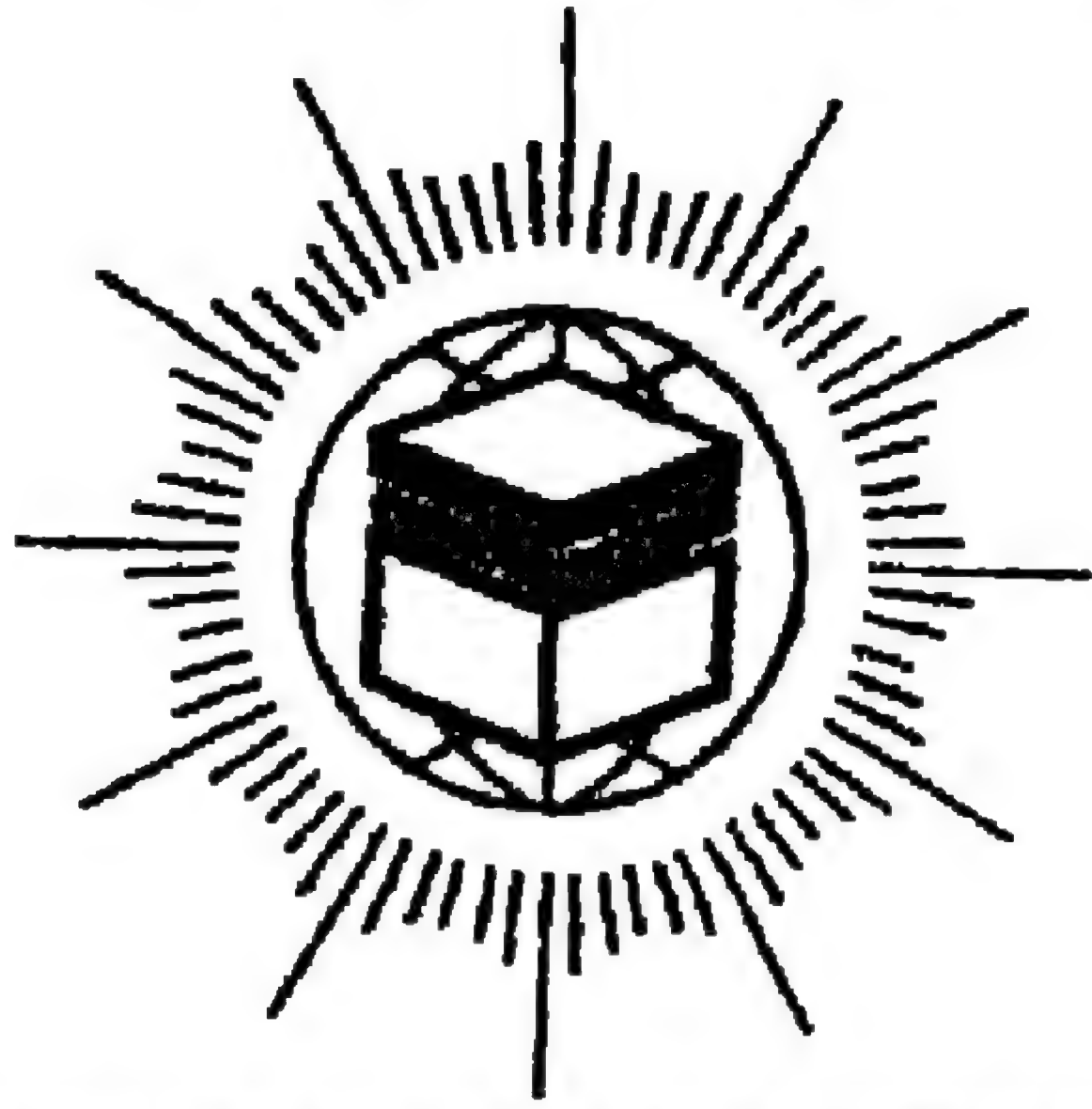
(٣) الكافي.

# دَعْوَةٌ إِلَى الْعُلَمَاءِ وَالْبَاحِثِينَ

يسر أسرة مجلة «رسالة التقريب» أن تنشر لفائريها الأفاضل أحدث الابحات والدراسات الاسلاميه الاصيله. وفي شتى الميادين العلميه والثقافيه. لذا نهيب بالساده اصحاب الاقلام الحره ان يتحفونا بنتائجاتهم القيمه. وبودنا ان نورد ضوابط النشر مع بعض الايضاحات:-

- ١ - انسجام المقاله مع اهداف المجله وخطها العام. وبالدرجه الاولى تحقيق التقريب بين المذاهب الاسلاميه. ووحده الامه. وتعزيز أواصر الاخوة.
  - ٢ - ان تعالج الموضوعات الاساسيه والمهمه في الفكر الاسلامي. سيما القضايا والمسكلات المعاصره مع بيان الحلول لها.
  - ٣ - اتصاف البحث (ماده وعرضاً) بالموضوعيه. والأصالة. واتباع المنهج العلمي من حيث التخييج. والاسناد. والتوثيق. خصوصاً في الابحات المقارنه. وتجنب اسلوب السرد والخطابه.
  - ٤ - أن يكون البحث مما لم يسبق نشره في كتاب أو مجله أو أيه نشره أخرى.
  - ٥ - البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها. فيرجى من الكاتب الموقر الاحتفاظ بصورة منها.
  - ٦ - ومن خلال التنوع في ابواب المجله تتضح سعة دائرة مجالات الكتابه المطلوبه والمرغوبه لدينا.
  - ٧ - المجله ترحب باقتراحات قرائها الكرام بما يثري مسيرتها.
- \* والله المسؤول ان نلتقي واياكم في العدد القادم وقلوبنا مفعمة بالامل الكبير بتوفيقه وتسديده سبحانه. وبتجاوبكم معنا ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾.





**MAJ'MA-UL-ALAMY LETTAQRIB  
BAINE-L-MAZAHEBEL ISLAMIYA**

**THE WORLD ASSEMBLY  
FOR  
THE REAPPROCHMENT OF ISLAMIC SECTS**

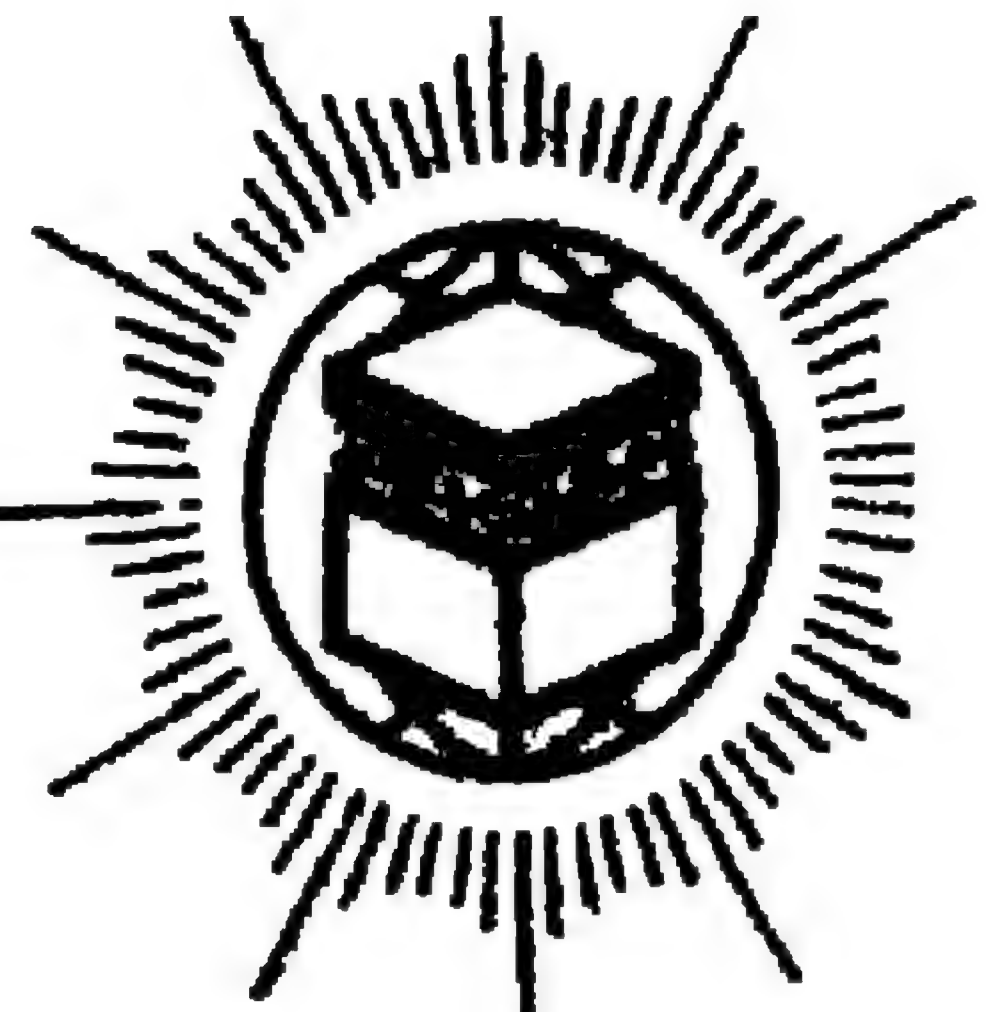
## **MESSAGE OF REAPPROCHMENT**

**DEVOTED TO THE ISSUES OF UNITY AND  
REAPPROCHMENT AMONG ISLAMIC SECTS**

**NO.1 - FIRST YEAR - RAMADAN**

**AH 1413 - AD 1992**

رسالة الفريدي

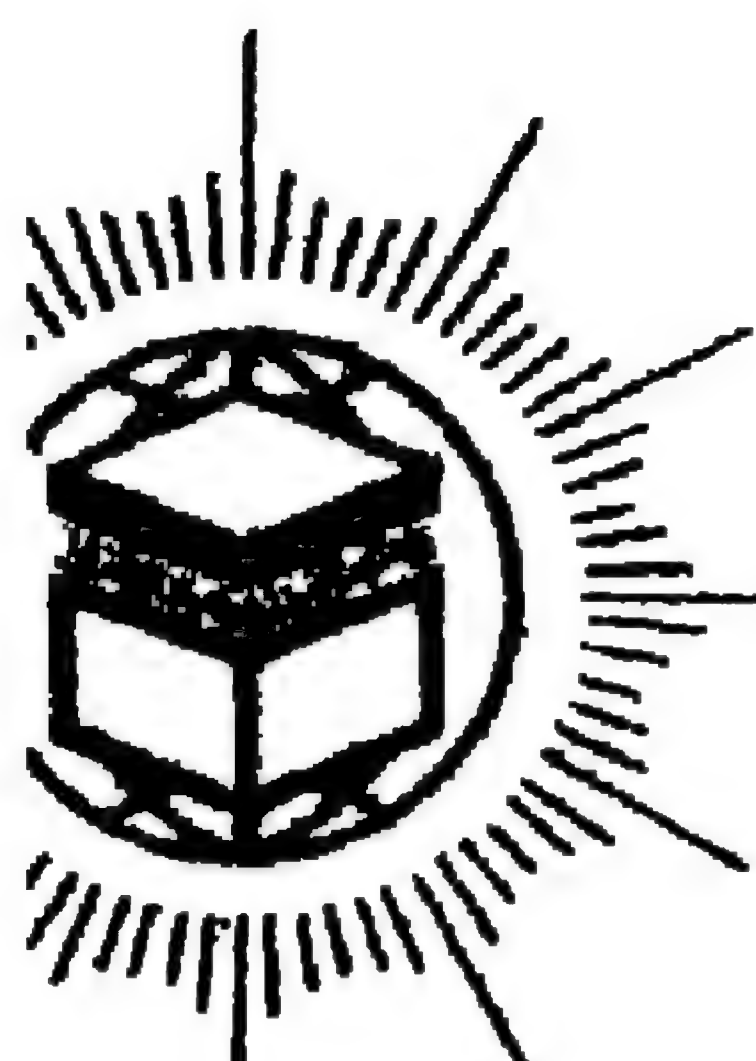


## قائمة المشتركين

الاسم:	الوظيفة:
مدة الاشتراك من:	الى:
العنوان:	
الدولة:	المدينة:

الاشتراك السنوي	
داخل ايران (بالتومان)	٣٠٠
باقي دول العالم (بالدولار او ما يعادله)	٢٠

الجمهورية الاسلامية في ايران
طهران، ص.ب: ١١٣٦ - ١٣١٨٥
فاكس ٦٤٦١٨٣٨



## **RISALATUT - TAQRIB**

### ***SUBSCRIPTION FORM***

**NAME:** .....

**PROFESSION:** .....

**PRIOD: FROM** ..... **TO** .....

**ADDRESS:** .....

**CITY:** ..... **COUNTRY:** .....

### ***YEARLY SUBSCRIPTION***

**IRAN (RIALS)** ..... **3000**

**REST OF WORLD (\$)** ..... **20**

***P.O. BOX: 13185 - 1136 FAX: 6461838***

***TEHRAN***

***ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN***























بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# رَحِمَ الْفَرِيد

صَلَّى عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

٥٣ العدد الثاني / مجلد ١٢ / ١٩٩٢ م / ١٣٥٦ هـ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
مَنْ كَانَ مِنْكُمْ فَاسِقًا فَاِذَا فَرَغَ  
مِنْ فَاسِقِيَّتِهِ فَاتَّوْبَ إِلَى اللَّهِ

وَأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً

وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ

صَدَقَ اللَّهُ الْعَبْدُ الْعَظِيمُ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# رَحَلْنَا إِذَا الْفَرِيدُ

فَصَلَّيْنَا بِحَسْبِ الْفَرِيدِ بْنِ الْبَلَدِ وَصَلَّيْنَا بِحَسْبِ الْفَرِيدِ بْنِ الْبَلَدِ

السنة الثامنة / مجلد الثامن / ١٤١٢ هـ / ١٩٩٣ م

# محتويات الجزء

الصفحة

افتتاحية الطبع

٧

٢٣٠٤  
٥٩٢٤  
بسم الله الرحمن الرحيم  
بسم الله الرحمن الرحيم  
بسم الله الرحمن الرحيم

نحن والتاريخ

فهرسامة

١ - الاختلاف والوحدة في نظر القرآن الكريم « القسم الثاني »

١٠

سماحة السيد محمد باقر الحكيم

٢ - أسس التقريب وتبيله

٣٩

سماحة الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني

٣ - التلقيق والأخذ بالرخص وحكمهما

٥٤

سماحة الشيخ محمد علي التسخيري

٤ - نظرية الحق بين الشريعة والقانون

٧٧

الدكتور عبد السلام العبادي

٥ - نظرية الذمة في الفقه الاسلامي

١٠٠

سماحة الشيخ حسن الجواهري

٦ - مسألة تعارض الضررين في الفقه الاسلامي المقارن

١١٦

الدكتور عبد الجبار شرارة

٧ - عصمة الأنبياء (عليهم السلام) عند المذاهب الاسلامية

١٣٢

سماحة الشيخ يعقوب الجمفري

٨ - البحث المفوي في مجمع البيان

١٤٤

الدكتور مرتضى الايرواني

٩ - الاجتهاد واثره في الشريعة الاسلامية « القسم الثاني »

١٦٤

الشيخ سامي الغريبي

## محتويات الخريطة

الصفحة

من عباقرة العلم والفكر

وحدة كيان الأمة الإسلامية في نظر سيد قطب

١٧٩ الدكتور محمد الدسوقي

قالوا في التقريب والوحدة

١٨٧ فضيلة الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء (رحمه الله)

١٨٨ فضيلة الشيخ أحمد حسن الباقوري (رحمه الله)

من ادب التقريب

الرُّشُودُ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) رَمَزٌ لَوْحَةِ الْأُمَّةِ وَتَقْرِيبُهَا

١٨٩ سماحة الشيخ جعفر الهلالي

شؤون إسلامية

تقرير عن المؤتمر الدولي الخاص للوحدة الإسلامية

١٩١ الامانة العامة للمجمع العالمي للتقريب



## محتويات المصطلح

الصفحة

اخترنا لك

- مصادر الشريعة الإسلامية وأسباب الاختلاف فيها : القسم الثاني :  
 سماحة الشيخ محمد محمد المدني ( رحمه الله ) ٢١٢

مع مصطلح

- الْفِطْرَة ..... قسم الدراسات والبحوث في  
 المجمع العالمي للتقريب / قم ٢٣١
- دعوة إلى العلماء والباحثين ٢٤٠

## المراسلات

على العنوان التالي :

الجمهورية الإسلامية في إيران

طهران :

ص.ب: ١١٣٦-١٣١٨٥

فاكس: ٦٤٦١٨٢٨

هاتف: ٦٤٠٧٨٩٩

٦٤٠٣٦٥٣

□ المجلة تستقبل كل نتائج اسلامي من علماء الأمة الاسلامية وسفكرها وكتايبها لأجل تثبيت شوكتها وتكريس وحدتها في ارجاء المعمورة .

□ الآراء الواردة غسي الموضوعات لا تسمي بالضرورة عن رأي المجمع أو المجلة .

□ تسلسل الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية .

□ يرجى ممن يرقد المجلة بتتاجاته الاحتفاظ بصورة منها ، فإنها لا تعاد نشرت أم لم تُنشر .

## ثمن النسخة :

□ الجمهورية الاسلامية في ايران ٦٠٠ ريال □ لبنان ٩٠٠ ليرة □ سوريا ٢٠٠ ليرة □ الأردن ٨٠٠ فلس □ الكويت ٩٠٠ فلس □ البحرين ١٠٠٠ فلس □ الامارات ١٥ درهما □ قطر ١٦ ريالاً □ عمان ١٠٠٠ فلس □ السعودية ١٨ ريالاً □ اليمن ٩ رسالات □ مصر ٦٥٠ ملجم □ ليبيا ١٠٠٠ رهما □ السودان ٦٥٠ ملجم □ تونس ٧٠٠ ملجم □ المغرب ٩ درهم □ الجزائر ٨ دنانير .

□ وفي باقي دول آسيا وافريقيا وامريكا واستراليا وأوروبا ٦ دولارات أو ما يعادلها .

الاشتراك السنوي : داخل ايران : ٢٠٠ تومان .

خارج ايران : ٢٥ دولار .

٦٤٠٣٦٥٣ ، ٦٤٠٧٨٩٩ : ٢٥

## تتضمن المادة الثالثة من النظام الأساسي للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية:

الف: السعي في سبيل تحقيق تعارف وتقامم أكبر بين العلماء والمفكرين والقادة الدينيين للعالم الإسلامي في المجالات العقلية والفقهية والاجتماعية والسياسية

ب: السعي لإيجاد التنسيق وتشكيل جبهة واحدة على أساس المبادئ الإسلامية الثابتة وذلك في مجال التآمر الاعلامي والهجوم الثقافي لاعداء الاسلام.

ج: العمل على اشاعة فكر (التقريب) بين الجماهير الإسلامية وتوعيتها وتعريفها بأنشطة التآمر التمزقي المعادي.

د: السعي لتحكيم واثابة مبدأ الاجتهاد والاستنباط في المذاهب الإسلامية.

هـ: السعي في سبيل الوصول الى آراء فقهية مشتركة في المسائل التي تطرح نفسها في العالم الإسلامي.

## مَحْنُ وَالتَّأْرِيخُ

لا يمكن لمجموعةٍ بشريَّةٍ أن تنفصل عن تأريخها، فهو يؤثر في روحها وفكرها وسلوكها إيجاباً أو سلباً، غير أنَّ هذا التأثير يتغيَّر تبعاً لمستوى النضج الفكريِّ للأمة، فإن كان مستواها هابطاً انجرفت في تيار أحداثٍ متدفِّقٍ من الماضي الى الحاضر، دون أن يكون لها إرادة في تعيين مساره، وإن كانت تملك زمام أمورِها سيطرت على مسيرة الأحداث التَّأْرِيخِيَّة، ووجهتها وجهةً رائدة.

فالأمةُ الحيَّةُ لها من التَّأْرِيخِ موقف الأشراف، لا الانجراف، تتخذ من أحداثه عبرةً... وتستخلص من غواشيه الدروس. فهي تنظر الى صفحاته نظر الفاعل لا المنفعل، وتتفاعل مع أحداثه تفاعل خبير يريد أن يبني حاضره ومستقبله.

نحن المسلمون: نملك ذاكرةً تَارِيخِيَّةً مَوْقِفَةً لا تملكها أمةٌ أُخرى، وتخزن هذه الذاكرة صوراً لا حصر لها من الأحداث والمواقف، الإيجابية منها والسلبية.

يشهد الخطُّ البيانيُّ لمسيرتنا التَّأْرِيخِيَّةُ تارةً صعوداً يفاخر به الأمم، ويُزِنُ جبين الدهر... ويشهد أحياناً هبوطاً مخجلاً يندى له الجبين.

ونحن اليوم نرت كلَّ تلك الإيجابيات والسلبيات، فما موقفنا منها؟ هذا يتوقف على مقدار ما فينا من حياة وإرادة. إن كانت مظاهر الحياة فينا ضامرةً تسرَّبت الى



أجسامنا سُلبيّات التاريخ، كما تسرّبت الجراثيم إلى الجسد الضعيف لتزيده ضعفاً وتفتك به، وإن كانت أمتنا طافحةً بالحياة والحركة والإرادة قاومت تلك السلبيّات ولفظتها ورفضتها واجتذبت الإيجابيّات تتمثلها في حياتها وتزوّد بها في مسيرتها، وتستلهمها في عملية بناء حاضرها ومستقبلها.

من هنا نستطيع أن نفهم أنّ كلّ توجّهٍ واعيٍّ للتأريخ هو مظهر حياةٍ، ونفض الغبار عن صور السموّ الإنسانيّ على المستوى الفرديّ والإجتماعيّ.. وإماطة اللثام عن روح الابتكار العلميّ والفنّي للأجداد.. وتحليل الأحداث تحليلاً يستخلص العبر والتجارب.. كلّها مظاهر حياةٍ في المجتمع.. ونبش خلاقات الماضي لإثارة النزاعات، وخلق الأحقاد والتنافر مظاهر موت.

وكلا المظهرين قاتنان في مجتمعاتنا الإسلاميّة؛ لأنّ هذه المجتمعات تشهد صراعاً بين الموت والحياة.. يقف وراء عوامل الموت كلّ أعداء الأُمّة: من جهلٍ وتحجّرٍ وطاغوتٍ عالميٍّ ومحليّ. ويقف وراء عوامل الحياة كلّ العلماء الصالحين المجاهدين المخلصين الأحرار من الذين (عظّم الخالق في أنفسهم فصغّر ما دونه في أعينهم).

بالأمس القريب انعقد في مدينة (قم المقدّسة) مؤتمر بمناسبة الذكرى الألفيّة لوفاة الشيخ محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد رضي الله عنه، والذكرى التّاريخيّة هذه تُعيد إلى الذهن جملةً من صور بعضها بيضاء ناصعة وبعضها سوداء قاتمة.. صور الجهود العلميّة الجبّارة، والقدرة الفكريّة التأسيسيّة الفائقة، والريادة المنهجية في التّأليف والتعليم من جانب.. ومن جانبٍ آخر صورُ النزاع الطائفيّ، والصراع الكلاميّ، والاشتباك اللفظيّ والجسديّ، والتنافس العباسيّ والبهيميّ، وهدم الدور وإحراق المكتبات في بغداد.

وإزاء كلّ هذه الصور يقف العبد الصالح الإمام الخامنّي - حفظه الله - في ندائه الكبير الذي وجهه إلى المؤتمر - موقف الرائد الموحّج لأحداث التّأريخ وجهةً بناءً وعطاءً. فيستعرض في جولةٍ فكريّةٍ طويلةٍ ممتعةٍ كلّ ما في حياة الشيخ المفيد

- رحمه الله - من معطيات إيجابية بقاء.

نَمْ هو - تجاه ما عصفت بتلك الفترة الزمنية من أحداث مؤلدة أثرت في كتابات الشيخ المفيد ومواقفه - يقول :

(ما أريد أن أؤكد عليه في نهاية هذا المقال هو: توصية العلماء والمفكرين المشاركين في هذا التجمع الثقافي أن يبذلوا كل وسعهم لجعل هذا اللقاء العلمي وسيلة تقريب فكري واتحاد عملي بين المذاهب الإسلامية.

إن أسلوب الشيخ المفيد - رحمه الله - في مواجهة خصمه المذهبي في زمانه متأثر دون شك بالحوادث الاجتماعية المرة، وبالمصائب التي ألمت بالشعبة المظلومين في ذلك الزمان، والتي أدت إلى إضرار نيران التعصب الأعمى. هذا الأسلوب لا يمكن أن يكون اليوم فدوة لمواقف الفرق الإسلامية من بعضها، حتى في المجالات الكلامية. الفرق الإسلامية اليوم - باستعراض تلك المشاهد التاريخية المؤلمة - يجب أن تتلقى تجربة التعاطف والمسألة، وعليهم في هذا العصر - حيث مبادئ الإسلام التي تحمل ما تحمل أمثال المفيد من كل مذهب لإحيائها، تتعرض للخطر من قبل الأعداء الدوليين - أن يفكروا في الوحدة والتقارب والتعاون بين كل الفرق وجميع مفكرها. وهذا هو الدرس الكبير لثورتنا، والتوجيه الخالد لإمامنا الراحل قدس الله نفسه الزكية).

هذا المبدأ في قراءة التاريخ مبدأ هام يشكل معياراً للتمييز بين القراءة الحية المنطلقة من رواد الحياة، وبين القراءة الميتة المنبثقة من روح ميتة أوقائلة. فلتتجه إلى الإسلام.. إلى الحياة.. إلى استجابة دعوة التوحيد والوحدة هوياً لها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحبيكم<sup>(١)</sup>.

رئيس التحرير

# الاختلاف والوحدة في نظر القرآن الكريم

سماحة السيد محمد باقر الحكيم

رئيس المجمع العالمي  
للتحقيق بين المذاهب الإسلامية

ينقسم هذا البحث الى قسمين رئيسيين:

القسم الأول: الاختلاف والوحدة كظاهرة إنسانية.

القسم الثاني: الاختلاف والوحدة بين الديانات الإلهية.

أما القسم الأول: فنحن نلاحظ من خلال القرآن الكريم أن البشرية كمجتمع بدأت متحدة في سلوكها وعلاقاتها، كما نص القرآن الكريم على ذلك في بعض المواضع ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾<sup>(١)</sup> ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُتِّي فِيهِمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾<sup>(٢)</sup>.

ويبدو أن هذه الوحدة كانت تقوم على أساس قاعدة الفطرة الإنسانية التي أودعها الله سبحانه وتعالى في الإنسان، وهى هذه الخلافة الإلهية في الأرض، والتي تتمثل بالعقل والعلم والإرادة ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾<sup>(٣)</sup> وقد كانت الظروف الإنسانية والحياتية في البداية ملائمة لأن تأخذ هذه

(١) البقرة: ٢١٣.

(٢) البقرة: ٢١٣.

(٣) يونس: ١٩.

الفطرة دورها في تحقيق هذه الوحدة واستمرارها باعتبار بساطة الحياة الاجتماعية، وعدم وجود التعقيد في ظروفها، سواء على مستوى حاجات هذا الإنسان ومتطلباته التي تفرضها عليه غرائزه وشهوته، أو على مستوى الإمكانيات والقدرات التي يملكها هذا الإنسان، والتي تجعله غير قادرٍ على بسط نفوذه، والتوسع والامتداد ليشمل مساحاتٍ جديدةٍ من الحياة الاجتماعية بحيث تؤدي الى دخوله في التناقض مع المساحات الأخرى، أو على مستوى المعرفة والفهم للوسائل والأسباب التي تخلق له أنواعاً جديدةً من الآفاق والعلومحات والأهداف والمقاصد.

ويمكن أن نتصور هذه المرحلة الأولى من الحياة الإنسانية التي كانت تتحكم فيها الفطرة وتسيرها في ظل هذه الظروف الملائمة. إن الإنسان فيها قد يحدث له بعض التجاوزات الفردية التي كانت تظهر بسبب الهوى، ولكن سرعان ما يرجع الى فطرته عندما تهدأ سورة الهوى من حقدٍ أو حسدٍ أو غضبٍ أو شهوة، كما يشير القرآن الكريم الى ذلك في حادثة ابني آدم: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾<sup>(١)</sup>.

### ظاهرة الاختلاف:

وبعد هذه المرحلة - ومرور فترةٍ زمنيةٍ معينةٍ تكامل فيها المجتمع البشري وتوسع في إعداده وحاجاته ومتطلباته - جاءت فترة الاختلاف في البشرية. ويبدو من القرآن الكريم أن البشرية في جميع أدوارها كانت محكومةً بما يمكن أن نسميه بـ «قانون الاختلاف»، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ...﴾<sup>(٢)</sup>، حيث إن الاختلاف

(٢) هود: ١١٧ و١١٨.

(١) المائدة: ٢٧.

- كواقع خارجي - كان موجوداً وقائماً في مختلف المراحل التاريخية، وكان هذا الاختلاف نتيجة طبيعية لقانون آخر وضع الله تعالى البشرية في إطاره، وهو: قانون الامتحان والاختبار، والذي شكّل المنهج الوحيد لعملية البناء والتكامل للأمم والأفراد الصالحين في إطار المخلوق العالم والمختار، الذي يعتمل في نفسه الشعور بالحاجة الطويلة للحياة والرغبات والشهوات، والذي هيأ الله تعالى له حياة طويلة ومتنوعة، وهي الحياة الدنيا والآخرة، حيث كانت فترة الامتحان له - وهي: الحياة الدنيا - فترة العمل من أجل هذا التكامل وفرصة الاختبار فيه، وكانت الحياة الأخرى هي فترة الحساب والثواب والعقاب وتحقيق الأهداف «الحياة الحقيقية» ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا هُوَ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهيَ الْحَيَوَانُ لَو كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾<sup>(١)</sup>.  
﴿أَحْسِبِ النَّاسَ أَنْ يَمُرُّوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾<sup>(٢)</sup>.  
﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾<sup>(٣)</sup>.

#### الاختلاف بسبب الهوى:

وقد بدأ الاختلاف في الحياة الإنسانية بسبب تأثير الهوى الذي أودعه الله - عز وجل - في النفس البشرية كقوة جاذبة توازن في عملية الإرادة والاختيار قوة العقل والفطرة الإنسانية، حيث يعتمد الهوى بالأصل على رؤية الأمور عملياً من خلال المحسوسات المادية فقط، والحاجات الأمنية الدنيوية التي تتطلبها الفرائز الإنسانية، ويعتمد على المشاعر والأحاسيس التي تخلفها المصالح الوقتية في مقابل العقل الذي يعتمد على الرؤية الصحيحة والدقيقة لواقع الكون والحياة، والنظرة الى

(١) التكبوت: ٦٤.

(٢) التكبوت: ٢.

(٣) الملك: ٢.



الحياة الإنسانية على أساس أنها حياة لها امتداداتها الغيبية في المبدأ والمعاد وأن لها حاجات مادية وروحية معاً لا بد من تكاملها في المتطلبات والالتزامات، وأهميته إيجاد التوازن بينهما في العمل والسلوك ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ السَّابِقِ﴾<sup>(٢)</sup>.

وبمثل هذا المشهد القرآني هذه الرؤية ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَأَقْرَبُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً يِضَاعَفْ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشَّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ وَنُورُهُمْ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّجِيمِ \* أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرّاً ثُمَّ يَكُونُ حُطَاماً وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْفُرُورِ \* سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ \* مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ \* لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا ءَاتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾<sup>(٣)</sup>.

وكذلك ينظر العقل الى المصالح الإنسانية بنظرة شعولية ترتبط بالفرد

(١) الأعراف: ٣٢.

(٢) آل عمران: ١٤.

(٣) الحديد: ٩٨ - ٢٣.

والمجتمع والحياة الدنيا والآخرة.

ومن هنا نجد الهوى يدعو عملياً الى إطلاق العنان للفرايز والشهوات، ويدعو أيضاً الى الاهتمام بالمصالح الخاصة الذاتية من خلال رؤية الإنسان لذاته وحركتها في هذه الحياة الدنيا فقط، والتي قد تضيق وتتسع هذه الرؤية للذات بحسب فهمه لهذه الحياة الدنيا، ومدى حركته وسمة وجوده، أو اندفاعاته الفرائزية التي قد يقدم بعضها على البعض الآخر عندما تتزاحم فيها بينها.

ومن هنا نجد هذا النوع من الناس الماديين مختلفين في اهتماماتهم بالذات، حيث إن بعضهم يركز على شخصه، أو عنصريته، أو أسرته، أو على القضايا الجنسية، أو المالية، أو الجاه والمناصب، أو غير ذلك من الشهوات؛ لأن نظرتهم لحركة ذاته في الحياة الدنيا تعرض عليه هذا النوع من الاهتمام أو ذاك.

وفي مقابل ذلك نجد العقل يدعو الى السيطرة على الفرايز وإخضاعها الى الضوابط والقيود وتوجيهها في السلوك وفقاً لما تقتضيه المسيرة الطويلة للتكامل الإنساني الشامل.

وكذلك يدعو العقل الى الاهتمام بالمصالح الإنسانية العامة والخاصة من خلال رؤية الإنسان لذاته وحركتها في الحياة الدنيا والآخرة معاً، حيث يصبح حب الذات الذي هو من الأمور الفطرية والغريزية في الإنسان، وكذلك حب الخير والذات والشهوات لها مداليل أخرى في حياة الإنسان تنسجم مع هذا الفهم، وكذلك التضحية والفداء والمعانة والآلام والبذل والإنفاق والإيثار، وكذلك العشيرة والأسرة والقبيلة والوطن والناس لهم معانٍ أخرى تصب في سبيل الله ورضوان الله والوصول الى الدرجات العليا ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا﴾<sup>(١)</sup>.

وعندما يتبع الإنسان الهوى ويخرج على توجيه العقل يوجد الاختلاف بسبب عدوان أصحاب الهوى على الناس والكون، والتناقض بين المصالح والإرادات، والتنافس غير الشريف على الجاه والسلطة والشهوات بين الناس.

ويبدو من القرآن الكريم أن هذا النوع من الاختلاف هو: أول الأنواع التي ظهرت في التاريخ الإنساني والتي توقعها الملائكة من خلال طبيعة خلق هذا الإنسان كما يتحدث القرآن الكريم: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

#### الاختلاف بسبب للعقل:

لما برز الاختلاف بسبب الهوى واقترن ذلك بتطور الحياة الإنسانية ووجود التعقيد والتركيب فيها وأصبح الإنسان عاجزاً عن أن يقوم بمفرده - ومن خلال عقله وفطرته - عن حلّ المشكلات الصعبة والمعقدة في حياته عندئذ حصل تطور جديد في الحياة الإنسانية، حيث تفضل الله سبحانه على عباده بإنزال الكتب والرسالات السماوية وإرسال الأنبياء؛ ليرشدوا هؤلاء الناس الى طريق الهدى والصلاح، وليحكموا في الخلافات والنزاعات هؤلاء الناس بالحق والعدل، كما تؤكد على ذلك الآية السابقة وغيره من الآيات ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيهَا أَخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا أَخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا أَخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾<sup>(٢)</sup>.

(١) البقرة: ٣٠.

(٢) البقرة: ٢١٣.

وقد كان لهذا التطور الجديد أن يرتقي بالحياة الإنسانية في فهمها للحياة وللكون، وفي تشخيص معالم الفطرة في النفس الإنسانية وتوضيحها ضمن صيغ وقوانين محددة، كما تم تشخيص مواضع القسط والعدل، والظلم والجور، ومعالم الصلاح والفساد، والخير والشر، والحسنة والسيئة، والمعروف والمنكر، والأخلاق بجانيها: المحمود والمذموم، وكما توضحت سبل وأساليب الارتباط بالله تعالى وعبادته وحمده وشكره وتسبيحه وتقديسه، كل ذلك من خلال الرسائل السأوية.

وفي مقابل هذا التطور الجديد والضروري الذي يمثل الرحمة الإلهية تطور الامتحان والاختبار لهذا الإنسان، متناسقاً مع درجة التكامل الجديدة التي أخذ يواجهها هذا الإنسان. فحدث نوع جديد من الاختلاف، وهو: الاختلاف في العقائد الإلهية من خلال تأثير الهوى في الإنسان، حيث سيطر على سلوك بعض الناس، وتحول إلى إله يعبد من دون الله، فأنحرف هذا الإنسان عن فطرته التي اختفت تحت ركाम السيئات والذنوب والانحرافات والآثام والشهوات، الأمر الذي أدى إلى التمرد على الله تعالى، ورفض الإنسان الاستماع إلى نداءات الرسل والأنبياء في التوحيد الإلهي، أو في الإيمان بالموحي والرسالة، أو الإيمان بالمعاد والتشور وحقى النداءات الأخلاقية والإصلاحية للمجتمع وللإنسان، وفي تحقيق العدل والقسط. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا التحول في الأوضاع الإنسانية والبشرية، وهذا النوع من التمرد في مثل قوله تعالى:

﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٤﴾ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾<sup>(١)</sup>.

(١) الجاثية: ٢٣ و٢٤.

وقتل سورة نوح - عليه السلام - صورة رائعة عن هذا التطور والمواجهة التي حصلت في بدايات هذا التحول في التاريخ البشري كما يظهر في قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا \* فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا \* وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصْرُوا وَاسْتَكْبَرُوا \* اسْتِكْبَارًا \* ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جَهَارًا \* ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا \* فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا \* يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا \*﴾<sup>(١)</sup>.

كما أشار القرآن الكريم في مواضع عديدة الى هذا النوع من الاختلاف، وبشكل عام في الآية (٢١٣) من سورة البقرة، وفي مثل قوله تعالى:

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمِمَّنْ يَكْفُرُ بآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾<sup>(٢)</sup>.  
 ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِنْ قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ وَليَهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ \* وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾<sup>(٣)</sup>.

﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ \* وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يَدْخُلُ مِنَ بَيْنِهِمْ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾<sup>(٤)</sup>.

ولعل هذا النوع من الاختلاف هو الذي أشار اليه إبليس في محاورته مع الله سبحانه وتعالى وتوعده للإنسان، تعبيراً عن الحالة التي كان عليها إبليس في موقفه من السجود لآدم وقرّده على الله تعالى، حيث انطلق في ذلك من الهوى والأنا والشعور

(١) نوح: ٥ - ١١.

(٢) آل عمران: ١٩.

(٣) النحل: ٦٣ و٦٤.

(٤) الشورى: ٧ و٨.



بالتميز الذاتي على آدم عليه السلام. ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ \* قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ \* قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ \* قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يَبْعَثُونَ \* قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ \* قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ \* ثُمَّ لَا يَتَّبِعُهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ \* قَالَ أَخْرَجْ مِنْهَا مَذْهُوَمَاً مَذْهُورًا لِمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ﴾<sup>(١)</sup>.

﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾<sup>(٢)</sup>.

الاختلاف بسبب الفساد في الأرض،

وفي تطوّر آخر الى جانب الاختلاف العفائدي بدأ سبب آخر للاختلاف ينطلق من الهوى أيضاً، وهو: الاختلاف بسبب الجهل والطفان، وتحول بعض الممارسات السلوكية الى عادات مبنية، أو تقاليد مقدّسة لورائتها عن الآباء والأجداد، وبفعل الاجتهادات والتغيرات القائمة على الهوى والأغراض الشخصية أو الظنون والأوهام، الأمر الذي أدى الى انقسام الناس الى جماعات متعصبة وأحزاب متفرقة يقتل بعضهم البعض الآخر وسرّده من دياره، أو يستعبده ويستغله من أجل مصالحه وحاجاته وإرضاء لرغباته ونهواته.

﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾<sup>(٣)</sup>.

(١) الأعراف: ١١ - ١٨، وانظر: الحجر: ٨ - ٣٣، ص: ٨٠، والإسراء: ٦١ و٧٥ و٧٦.

(٢) الروم: ٤٦.

(٣) البقرة: ٣٤.

﴿إِنْ فَرَعُونَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْ أَهْلَهَا شَيْعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَذِخُّ أُنْيَاءَهُمْ وَسَتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾<sup>(١)</sup>.

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾<sup>(٢)</sup>.

﴿لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾<sup>(٣)</sup>.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾<sup>(٤)</sup>.

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾<sup>(٥)</sup>.

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾<sup>(٦)</sup>.

وقد وردت آيات كثيرة في سور متعدّدة بهذا الصدد فراجع<sup>(٧)</sup>.

وهناك المئات من الآيات الكريمة التي تناولت معالم الفساد والانحراف في العقائد والسلوك والاجتهادات، وتحدّثت عن مفردات الهوى وزخارف الدنيا وآثارها

(١) القصص: ٤.

(٢) آل عمران: ٧.

(٣) البقرة: ٧٨.

(٤) المائدة: ٩٠ و٩١.

(٥) البقرة: ١٧٠.

(٦) المائدة: ١٠٤.

(٧) راجعها في سورة الأعراف: ٢٨، والنجم: ٧٤ و١٣٦، ولقمان: ٢١، وسبأ: ٤٣، والصفات: ٦٩،

والزخرف: ٢٢.

في الحياة الإنسانية.

وقد شرع الإسلام الدعوة الى الله والبلاغ بالهدى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله لمواجهة هذه الأنواع من الاختلافات بحسب مستوياتها وطبائعها، كما تنص على ذلك الآيات الكريمة الكثيرة.

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْهَاءَ بَلِّ أَعْيَاءٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ هُمْ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لِيُقَاتِلُوا وَيَقْتُلُوا وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَشِيرُوا بِبَيْنِكُمْ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْقَوْلُ الْعَظِيمُ﴾<sup>(٢)</sup>.

وقد أكد القرآن الكريم أن الله سبحانه وتعالى - من أجل تنبيه الناس ووعظهم في الحياة الدنيا، ولل قضاء على أسباب الاختلاف وفتح طريق التكامل أمام مسيرة البشرية على المستوى الفردي والجماعي - وضع قانونين آخرين:

أحدهما: قانون الاستغفار والتوبة والإنابة والعفو؛ ليكون أمام الإنسان فرصة الرجوع عن أخطائه وذنوبه، حيث يتكامل بهذه التوبة، ويتفضل عليه الله - عز وجل - بالمغفرة.

ثانيهما: قانون الانتقام الديني للجماعات عندما تتفاقم حالة الانحراف، وتتزايد الذنوب والجرائم والسيئات، ليكون هذا الانتقام عبرة للأجيال القادمة والأمم الآتية.

ومن هنا نجد أن القرآن الكريم يؤكد على هذين القانونين، سواء في العطاء النظري والفكري، أو في قصص الأنبياء والأقوام؛ من أجل معالجة هذه الأسباب

(١) آل عمران: ١٦٩، وكذا الآية: ١٥٧، والآية: ١٦٠.

(٢) التوبة: ١١١، وكذا الآيات: ٢٤ و ٦٧ و ٧١، والآية: ١ من سورة الممتحنة، والآية: ٤١ و ٧٨ من سورة الحج، والآية: ٩٥ من سورة النساء، والآية: ١٥٧ من سورة الأعراف، والآية: ١٧ من سورة لقمان.

وتوضيح الرؤية والطريق للناس نحو الكمال.

﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعِذَةُ إِلَى رَبِّكُمْ وَعَلَّهِمْ يَتَّقُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾<sup>(٢)</sup>.

﴿أَنْ سَخَطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ﴾<sup>(٣)</sup>.

﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾<sup>(٤) (٥)</sup>.

كما حدّد القرآن الكريم المعالم الأساسية التي يمكن أن تقوم عليها وحدة المجتمع البشري في نهاية المطاف، حيث ستصل مسيرة البشرية الى هذا الهدف في أواخر أيامها الدنيوية كما وعد الله سبحانه وتعالى بذلك.

وسوف نتحدّث عن هذه الأسس التي تقوم عليها الوحدة في نظر القرآن الكريم في الفصل الآتي عند الحديث عن الوحدة في المجتمع الإسلامي.

### الاختلاف والوحدة بين الديانات الإلهية:

من الواضح من خلال النظرية القرآنية أنّ فكرة الوحدة لا بدّ لها من قاعدة ووسائل كما سوف نتحدّث عن ذلك في الفصل الآتي. ولكن هنا لا بدّ أن نشير الى أنّ الوحدة بين أبناء البشرية إنّما يمكن أن تتحقّق فيها اذا كان هناك قاسم مشترك ورئيسي يكون منطلقاً لهذه الوحدة، ومقبولاً في العمل من أجل الوحدة. ومن وجهة نظر القرآن الكريم يمكن تحديد هذا القاسم المشترك على مستوى البشرية على

(١) الأعراف: ١٦٤.

(٢) آل عمران: ١٩١ و١٨٨.

(٣) المائدة: ٨٠ و٩٤ و٣٦.

(٤) الأنعام: ٤٩ و٣٠ و١٢٤.

(٥) وراجع بهذا الصدد الآيات من السور التالية: طه، ٨٢ و١٢٢، والفرقان، ٧٠ و٧١، والقصص: ٦٧.

أساس الأمرين التاليين:

الأول: الإيمان بالله تعالى والوحي والرسالات واليوم الآخر.

الثاني: القبول بالعزة والكرامة الإنسانية، واحترام الإنسان وحرّيته في العقيدة

والفكر والعمل.

ولذا فلا مجال للوحدة في نظر القرآن الكريم بين المؤمنين والكافرين في مجتمع واحد حقيقي، فقد يجمعهم مكان واحد ووطن واحد ويكون بينهم (الهدنة)، ولكنهم لا يمكن أن يكونوا مجتمعاً واحداً من وجهة نظر الإسلام. فلا يمكن في الوحدة التنازل عن هذا الأمر: لأنّ السرك ظلم عظيم، ويغفر كلّ ذنب دونه:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾<sup>(١)</sup>.

وبالنسبة فهو يجعل حاجزاً نفسياً وتنافساً اجتماعياً وظلماً لا يمكن التجاوز بل يمثل التمزق والاختلاف بين الناس على أساس التعدّد من التدمير، بخلاف التوحيد الذي يمثل الوحدة الحقيقية.

﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُاؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ...﴾<sup>(٢)</sup>.

ولاسك أن هذا الموقف الذي يذكره القرآن لإبراهيم وأتباعه من أجل التماسي به يجسّد هذه النظرية القرآنية للوحدة، ولكنه موقف إنّا يتم اتخاذه بعد إقامة الحجّة والبلاغ بالحكمة والموعظة الحسنة.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾<sup>(٣)</sup>.

(٣) التوبة: ٢٣.

(٢) الممتحنة: ٤.

(١) النساء: ٤٨.



كذلك لا مجال للوحدة في نظر القرآن بين الطغاة والمساكين، والمستكبرين والمستضعفين، والظالمين والمظلومين في مجتمع واحد حقيقي، فقد يجمعهم - أيضاً - مكان واحد ووطن واحد، ولكنهم ليسوا مجتمعاً واحداً في نظر الإسلام، بل يتحول المجتمع الى مجتمع متزق في واقعه:

﴿إِنْ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَذُبُّعَ أَبْنَاءِهِمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُقْسِدِينَ﴾<sup>(١)</sup>.

بل أن الإسلام فرض القتال على المستضعفين عندما يكونون قادرين على ذلك، والقتال هو النزاع والاختلاف والفرقة:

﴿أَذِّنْ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنْ اللَّهُ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَتَبْدِرَهُ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّتْ صَرَائِعُ وَبَيْعَ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾<sup>(٢)</sup>.

﴿وَمَالَكُمْ لَا تِقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾<sup>(٣)</sup>.

ومن هذا المنطلق نجد القرآن الكريم عالج بشكل خاص قضية الوحدة، والاختلاف بين المسلمين وأهل الكتاب (أهل الديانات الإلهية) باعتباره توفر القاسم المشترك بينها. فإن القرآن الكريم في البداية قد دعا أهل الكتاب الى دين الحق - وهو: الإسلام - وحثهم على الدخول فيه:

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ

(١) القصص: ٤.

(٢) الحج: ٣٩ - ٤٠.

(٣) النساء: ٧٥.

الْكِتَابَ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١﴾

### معالجة أسباب الانحراف عند أهل الكتاب:

وقد حاول القرآن الكريم أن يعالج مجمل الانحرافات وأسباب الاختلاف التي كانوا عليها، خصوصاً قضية الشرك بالله تعالى ونقضهم للمواثيق؛ وذلك من أجل توحيدهم في دين واحد وجعلهم أمة واحدة:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ۖ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ۖ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ۖ تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ لَهُمْ خَالِدُونَ ۖ وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنْ كَثِيرًا مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (١)

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُنْزِلَ إِلَيْكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَآمَهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (٢)

﴿لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَارْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رَسُولًا كُلُّهَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ﴾ (٣)

(١) المائدة: ١٥ - ١٦.

(٢) المائدة: ٧٧ - ٨١.

(٣) المائدة: ١٧.

(٤) المائدة: ٧٠.

ويمكن تلخيص أهم هذه الأسباب بالنقاط التالية:

١ - الانحراف في العقيدة من خلال الكفر بآيات الله وقتل الأنبياء ، والقول في العقيدة: كنسبة الولد الى الله، أو تصوّر أنّ الله ثالث ثلاثة، أو أنّ يد الله مظلولة، أو اتّخاذ الرهبان والأهباء أرباباً من دون الله، أو غير ذلك من المولرد التي أشار إليها القرآن الكريم.

٢ - التمسك والتعصب للأسماء والشعارات بعيداً عن الالتزامات العملية والسلوكية، كقولهم: نحن أبناء الله وأحبّاءه، أو الزعم بأنهم أولياء الله الذين لا يتعرضون الى العذاب والمؤاخذه لتمسكهم بهذه الديانات.

٣ - نقض المواثيق والعهود التي أخذها الله عليهم في الإبان به والدفاع عن الحقّ والمظلومين وفي التصديق بالنبيّ الأمّي العربيّ.

٤ - الاهتمام بالمناصب والمواقع الاجتماعية، وجمع الأموال عن طريق المتاجرة بالدين وآيات الله وكلياته.

﴿وَأٰمَنُوا بِمَا أُنزِلَتْ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾<sup>(١)</sup>.

٥ - تأويل النصوص الدينية وتفسيرها حسب الأهواء والآراء والأمانى، وعن طريق الاجتهادات الخاطئة البعيدة عن العلم واليقين والاعتدال على الظنّ والوهم.

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِقًا كَذَبْتُمْ وَفَرِقًا تَقْتُلُونَ • وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُم بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ • وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَىٰ

الكافرين<sup>(١)</sup>

### إطار الوحدة بين الديانات الإلهية

وقد وضع القرآن الكريم إطاراً للوحدة بين أتباع الديانات الإلهية الى جانب محاولته لمعالجة مجمل الانحرافات التي أصابت الأمم والجماعات التي آمنت بهذه الرسائل؛ وذلك من أجل إبقاء العلاقة النفسية والروحية بين المسلمين وأتباع هذه الديانات، وتهئية الأرضية للتعايش الاجتماعي والسياسي بين هذه الديانات من ناحية، وإيجاد صفٍ واحدٍ للمؤمنين بالله واليوم الآخر في مواجهة قوى الوثنية والشرك والإلحاد.

ويمكن أن نجد معالم هذا الإطار وأبعاده في النقاط التالية:

#### النقطة الأولى:

الإيمان بالله الواحد، والوحي الإلهي، واليوم الآخر، والكتب والرسالات، حيث يمثل هذا الإيمان الأساس المشترك لهذه الديانات كلها. وبالرغم من الإشارات الفرآنية الى وجود الانحراف عن هذا الأصل في بعض هذه الديانات - بحيث عبر عنه القرآن الكريم بـ «الكفر» - ولكن يبدو أن تفويم القرآن الكريم لهذا الكفر والشرك لم يكن بالدرجة التي تؤدي الى القطيعة والانفصال، ولعل ذلك - والله أعلم - ينطلق من: أن هذا النوع من الكفر والشرك ليس بالدرجة العالية من الانحراف؛ لأنه كفر وشرك يرتبط بتصوّر الذات الإلهية تصوّراً منحرفاً، أو القلّو في فهم بعض أفراد الأنبياء والصعوه بدرجاتهم الى مستوى يجعلهم يمثلون امتداداً لله الواحد نفسه، كما يبدو ذلك في تصوّر بعض طوائف النصارى للمسيح وأمه، بحيث تصبح الذات

(١) البقرة: ٨٧ - ٨٩.

الإلهية ذات أبعاد ثلاثة، أو مراحل ثلاثة تشبه المراحل التي يمر بها بعض الموجودات البشرية أو المادية مثل: (الأب، والابن، وروح القدس)؛

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ﴾<sup>(١)</sup>. ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ﴾<sup>(٢)</sup>. ﴿وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾<sup>(٣)</sup>.

ويبدو أن القرآن الكريم لم يستخدم كلمة «الشرك» و«المشركين» من أهل الكتاب، بل وضع «الذين أشركوا» في مقابل أهل الكتاب، بالرغم من انتقاد القرآن الشديد لأهل الكتاب أحياناً، ووضعهم الى صفّ المشركين في إدانتهم والمصير الذي سوف ينتهون اليه أحياناً أخرى.

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾<sup>(٤)</sup> كما أنه قرّنه في أول السورة.

﴿مَا يَدْعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾<sup>(٥)</sup>.

ويبدو من سياق الآيات في بعض الموارد من الآية السابقة وغيرها ومن التصريح في بعض الموارد الأخرى وجود الفرق بين أهل الكتاب أنفسهم من اليهود والنصارى، حيث اصطفّى اليهود الى جانب، فكانوا أشدّ الناس عداوة وإبذاءً للمسلمين، شأنهم في ذلك شأن المشركين على خلاف النصارى الذين فيهم القسيسون والرهبان.

﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودُ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا

(١) المائدة: ٧٣.

(٢) و(٣) التوبة: ٣٠.

(٤) البينة: ٦.

(٥) البقرة: ١٠٥.



وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ \* وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ جَمًّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿١١﴾  
 ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بدينارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمَّتْ عَلَيْهِ قَاتِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٢﴾  
 ﴿وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿١٣﴾

وبعد أن يستعرض القرآن الكريم مواقف طوائف أهل الكتاب وانحرافاتهم وما يجب على المسلمين من مواقف تجاههم يختم هذا المقطع بقوله تعالى:  
 ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَانِئَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ \* يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ \* وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْعَتِيقِينَ ﴿١٤﴾

وانطلاقاً من هذا التصور نجد القرآن الكريم يدعو أهل الكتاب الى كلمة التوحيد باعتبارها الكلمة الجامعة، والتي تمثل القاسم المشترك بينهم وبين المسلمين.  
 ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿١٥﴾

كما نلاحظ القرآن الكريم يضع أهل الكتاب بأصنافهم المتعددة في صفٍ واحدٍ

(١) المائدة: ٨٢ - ٨٣.

(٢) و(٣) آل عمران: ٧٥ و٧٦.

(٤) آل عمران: ١١٣ - ١١٥.

(٥) آل عمران: ٦٤.

مع المسلمين في النهايات؛ وذلك انطلاقاً من هذه الرؤية الواقعية، والتمييز بين بعضهم والبعض الآخر، ويضع قضية الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح أساساً لذلك.

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

#### النقطة الطيبة:

التأكيد على وحدة الرسل والرسالات. فالأنبياء وما جلاوا به من الوحي إنما هو مصدر واحد، وهو: الله سبحانه وتعالى، وهم يتحملون مسؤولية من نوع واحد، وهي: مسؤولية إبلاغ رسالات الله، وإصلاح البشر، ودعوتهم إلى الخير والهدى والصلاح، وتحذيرهم من الشر والضلال والفساد، وكذلك قيامهم بين الناس بالعدل والقسط، وحل الاختلاف بالحق من خلال الحكم الإلهي، لا بالهوى والميول والرغبات. وقد أكد القرآن الكريم هذه الوحدة بأساليب متعددة.

فتارة: يصرح بها من خلال استعراض مسيرة الأنبياء ودعواتهم، ويختتم ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾<sup>(٢)</sup> بعد أن استعرض القرآن الكريم الإشارة إلى أعمال مجموعة من الرسل، وبعد استعراض مسيرة مجموعة من الرسل، حيث جاء قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾<sup>(٣)</sup> وإن هذه أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ<sup>(٤)</sup>.

وأخرى: بأسلوب تأكيد وحدة مضمون دعوة الأنبياء المتعبدين عند استعراض رسالتهم إلى أقوامهم، كما نلاحظ ذلك في عدة سور قرآنية: كالشعراء وغيرها.

(١) البقرة: ٦٢. ولاحظ مثلها في اللفظ والمعنى الآية: ٦٩ من سورة المائدة مع اختلاف بسيط.

(٢) الأنبياء: ٩٢.

(٣) المؤمنون: ٥١ - ٥٢.

ونالته: بالإشارة الى أن العقيدة الإسلامية الصحيحة هي عدم التفريق بين  
الرسول، والإيمان بهم جميعاً مع احترامهم، والإنكار على من يفرق بين هؤلاء الرسل؛  
لأنهم جميعاً هم رسل الله تعالى:

﴿أَمَّنَ الرَّسُولُ بِهَا. أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ  
وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ  
الْمَصِيرُ﴾<sup>(١)</sup>.

﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ  
وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ  
بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾<sup>(٢)</sup>.

وكذلك الآيات الشريفة في سورة النساء من (١٥٠ - ١٦٤) خصوصاً قوله  
تعالى: ﴿لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ  
قَبْلِكَ...﴾ الى آخر الآيات.

ورابعة: من خلال التركيز في الحديث على الأنبياء المعروفين لدى أوساط أهل  
الكتاب وقصصهم: كآدم ونوح وإبراهيم ويعقوب ويوسف وموسى ودأود وسليمان  
وزكريا وعيسى وغيرهم.

#### النقطة الثالثة:

الدعوة الى تطبيق الأحكام الإلهية المشتركة النابتة في التوراة والإنجيل؛  
ليتضح مدى التقارب والوحدة بين هذه الأديان، خصوصاً وأن هذه التشريعات بعضها  
يكمل البعض الآخر، حيث نجد القرآن الكريم يتناول هذا الموضوع بأساليب  
متعددة:

(١) البقرة: ٢٨٥.

(٢) البقرة: ١٣٦.

أ - الإشارة إلى الأحكام التي كانت ثابتة في الديانات السابقة، كما تم ذلك في الصوم والقصاص و...

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

ب - المطالبة بالرجوع الى التوراة والإنجيل في فصل الاختلافات التي تواجه أهل الكتاب، وتشخيص الأحكام، والمقارنة بينها وبين ما هو موجود في التوراة والإنجيل.

﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأَتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾<sup>(٢)</sup>.  
﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ...﴾<sup>(٣)</sup>.

﴿وَكَيْفَ يُحْكِمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِن بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ \* إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يُحْكَمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ...﴾<sup>(٤)</sup>.  
﴿وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أُنْزِلَ فِيهِ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾<sup>(٥)</sup>.

ج - أسلوب الدعوة للرجوع الى أهل الذكر والمعرفة من علماء أهل الكتاب؛ لتبين الحقائق التي جاء بها الإسلام بعد تذكيرهم بها.

(١) البقرة: ١٨٣.

(٢) آل عمران: ٩٣.

(٣) المائدة: ٦٨.

(٤) المائدة: ٤٣ و٤٤.

(٥) المائدة: ٤٧.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(١)</sup>

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(٢)</sup>

#### النقطة الرابعة:

الدعوة الى التسليم والقبول بالرسالة الإسلامية وأصولها الإلهية، واحترام النبي الأمي العربي المتمثل برسول الله صلى الله عليه وآله، حيث إن الإسلام يعترف بشكل طبيعي بالرسالات السابقة والأنبياء السابقين، وبالتالي بأقوامهم وأتباعهم الذين آمنوا بهم، وباعتباره صاحب الرسالة الخاتمة فلا بد له من تصديق الرسالات السابقة في الوقت الذي يمثل الهيمنة عليها وإكمالها، وتصحيح الانحرافات التي طرأت عليها من خلال التراكم الزمني والتأريخي، والرواسب والمخلفات الاجتماعية والقومية والانحطاط الأخلاقي.

وقد توسّل القرآن الكريم الى هذه الدعوة بأساليب متعدّدة أيضاً:

أ: إرجاع الإسلام الى الأصل الإبراهيمي، والتأكيد على موقع إبراهيم - عليه السلام - في الرسالة الإسلامية باعتباره أب الأنبياء والإسرائيليين، ومن النبي الذي تلقى به الرسالات السابئة. ومن هنا جاء التأكيد على أن اسم الإسلام كان من إبراهيم عليه السلام، وأنه كان مسلماً حنيفاً، ولم يكن يهودياً ولا نصرانياً.

﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ...﴾<sup>(٣)</sup>

(٣) الحج: ٧٨.

(٢) الأنبياء: ٧.

(١) النحل: ٤٣.



﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَحْجُجُونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ \* مَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجِجْتُمْ فِيهَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيهَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ \* مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ<sup>(١)</sup>.

ب : دعوة أهل الكتاب للاعتراف بالنبي ورسالته من خلال التأكيد على بشارة الأنبياء والكتب السماوية به، حيث تمت الإشارة في القرآن الكريم الى هذه الحقيقة في عدة موارد:

منها: ما ورد في سورة الأعراف في سياق الأحاديث عن موسى ودعائه الله تعالى: ﴿وَاصْكُتْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُنَا إِلَيْكَ﴾ من قول الله تعالى في جوابه: ﴿قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ \* الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ...﴾ الى قوله تعالى: ﴿وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما ورد في سورة الصف من قوله تعالى على لسان عيسى بن مريم، بعد الإشارة الى موقف قوم موسى وقوم عيسى منها: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحَدٌ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾<sup>(٣)</sup>.

ومنها: ما ورد في سورة البقرة من قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾<sup>(٤)</sup>.

(١) آل عمران: ٦٥ - ٦٧.

(٢) الأعراف: ١٥٦ - ١٥٩.

(٣) البقرة: ٨٩.

(٤) الصف: ٦.

ومنها: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَهِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ وَقَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾<sup>(١)</sup>.

ج : منافسه الأفكار المختلفة والمهمة عند أهل الكتاب، وإرجاعها الى أصولها الصحيحة، وتذكيرهم بها يخلصون من الكتاب، كما هو الحال في فكره تولد المسيح من غير أب، والتي كانت سبباً لإيماره الاتهام تجاهه عند اليهود، والاعتماد بأنه نجسيد لللالة عند النصارى.

﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾<sup>(٢)</sup>.  
﴿إِنْ مَثَلٌ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>(٣)</sup>.

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُسَلِّطَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَفِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(٤)</sup>.

وكذلك فكره: أن اليهود والنصارى هم أبناء الله وأحبائه، وأنهم لا يتعرضون للعذاب والعقاب:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾<sup>(٥)</sup>.

(١) آل عمران: ٨١

(٢) المائدة ١٥

(٣) آل عمران ٥٩

(٤) و(٥) المائدة ١٧ و١٨.

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾<sup>(١)</sup>.

وكذلك: فكرة الفقر والبخل الإلهي التي كان يقول بها اليهود: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾<sup>(٢)</sup>.

﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ \* ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ \* الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلاَّ نُؤْمِنَ بِرُسُلِهِ حَتَّى يَأْتِيَنا بِقُرْآنٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾<sup>(٣)</sup>.

#### النقطة الخامسة:

الاعتراف بالوجود الديني والاجتماعي لأصحاب هذه الديانات ضمن المجتمع الإسلامي، سواء على مستوى علاقات المواطنة، أو العلاقات الاقتصادية، أو علاقات الأسرة والروابط الاجتماعية، كما تدل على ذلك بعض الآيات الكريمة، ويؤكدته التعامل السياسي في الدولة الإسلامية، واتفاقيات المواطنة التي تُسمى بـ«الجزية»، وإبقاء وجودهم الديني من المعابد والتعائير الدينية والأحكام في الأحوال الشخصية، وكذلك إبقاء الأراضي المفتوحة عنوة في أيديهم، وفتح الأبواب لهم في مختلف المجالات الاقتصادية والعلمية والثقافية. فمن الآيات التي تناولت هذا الموضوع هي «آية الجزية»:

(١) الجمعة: ٦.

(٢) المائدة: ٦٤.

(٣) آل عمران: ١٨١ - ١٨٣.

﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾<sup>(١)</sup> فَإِنَّ هَذَا الاستثناء لا يشمل المشركين ولا غيرهم من الملحدين المرتدين، خصوصاً وأنها جاءت في سياق البراءة من المشركين:

﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾<sup>(٢)</sup>.

فإن هذه الآية تشير الى العلاقات التجارية في قوله تعالى ﴿وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾. وكذلك العلاقات الزوجية، خصوصاً اذا قارناها بالموقف من المشركين في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَرِ﴾<sup>(٣)</sup>.

﴿وَلَا تَبْكُوا الْمَشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَئِمَّةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْبَهْتُمْ﴾<sup>(٤)</sup>.

كما يؤكد القرآن الكريم في بعض الآيات على الجانب الروحي والعاطفي الموجود في أوساط بعض أهل الكتاب: كالنصارى، كما أشرنا الى ذلك في آية سورة المائدة، وكما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهَابَنِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾<sup>(٥)</sup>.

(١) التوبة: ٢٩.

(٢) المائدة: ٥.

(٣) المتحفة: ١٠.

(٤) البقرة: ٢٢٩.

(٥) الحديد: ٢٧.

إن هذه النفاط الخمس التي ذكرناها إن وضعنا بعضها الى جانب الآخر وجدنا أن القرآن الكريم في الوقت الذي كان يسعى الى تصحيح انحرافات أهل الكتاب ودعوتهم لدخول الإسلام والالتزام بدين الحق في نفس الوقت كان يسعى أيضاً لإيجاد صفٍ واحدٍ من المؤمنين بالله والوحي والرسالات واليوم الآخر؛ ليكونوا في مواجهة صفٍ الشرك والوثنية والإلحاد، ولولا موقف جهود الجزيرة العربية من ناحية وموقف الطغاة الحاكمين في أوساط النصارى والمجوس لوجدت هذه الدعوة أذاناً صاغيةً في أوساط أهل الكتاب من اليهود والنصارى والمجوس والصابئة.

ويؤكد هذا الفهم التعاطف النفسي والروحي الذي كان يشعر به المسلمون تجاه أهل الكتاب، وخصوصاً النصارى منهم، كما تشير الى ذلك القصة التي تشير اليها الآية في أول سورة الروم: ﴿أَلَمْ غَلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ﴾<sup>(١)</sup>، حيث يذكر التاريخ: أن المشركين أظهروا الشناتة، وأباروا الشبهات حول الإسلام عندما تعرض الروم الى هزيمة على أيدي الفرس، حيث كانوا يُصنّفون الى جانب الوثنيين لعبادتهم النار، بخلاف الروم النصارى.

وكذلك القصة التي تحدّثنا عن موقف ملك الحبشة تجاه المسلمين، ورفضه لطلب المشركين تسليم المسلمين اليهم، وبعد ذلك الرعاية الخاصة التي وجدها المسلمون في الحبشة. كما يؤكد ذلك تعايش أهل الكتاب بشكل عام، وخصوصاً النصارى منهم مع المسلمين في مختلف أدوار الدولة الإسلامية وأقطارها، بحيث كانت تتم الرعاية لهم والتعايش معهم أحياناً أكثر من رعاية بعض فرق المسلمين المعروفة.

وهذا الفهم يفرض علينا في هذا العصر موقفاً سياسياً وثقافياً واجتماعياً تجاه أهل الكتاب، وخصوصاً النصارى منهم في العالم المسيحي، والكنائس المختلفة المتعصدة، وضرورة التمييز بين الموقف الاستعماري أو الصليبي لهذا العالم، والحقيقة



الدينيّة والثقافيّة له، وبالتالي: السعي الى تبين القواسم المشتركة، ومعالج الوحدة الحقيقية، كما صنع القرآن الكريم ذلك في الصدر الأوّل، فإنّه لم يخلط بين المواقف الحاقدة لبعض أهل الكتاب، وكذلك الانحرافات العقائديّة والأخلاقيّة والسياسيّة، والمواقف المتعاطفة والأفكار المشتركة.

ويمكن الانطلاق في ذلك من منطلقين واقعيّين في هذا العصر:  
**الأول:** منطلق الإيمان بالله، والقضيّة الروحيّة والمعنويّة التي تمثّل قضيّة مشتركة.

**الثاني:** قضيّة حقوق الإنسان، حيث جاء الإسلام بالكثير من هذه الحقوق، بل تقدّم البشريّة في مجال طرحها والاهتمام بها وتطويرها، وكانت الرسالة الإسلاميّة دعوة عالميّة ذات طابع سياسيّ إنسانيّ وجهاديّ لإحقاق هذه الحقوق.

روي عن الرسول الأعظم - صلّى الله عليه وآله -: « لا تختلفوا ، فإنّ من

كان قبلكم اختلفوا فهلكوا » / عوالي اللثالي العزيزية ٤ : ٢٩٧

# أَسْئَلُ التَّقَرُّبِ وَسَبِيلُهُ

سَمَاجَةُ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ وَعَظْمَاءِ زَادَهُ الْمُرَاسَاتِي

الْمُؤَيَّنِينَ الْقَامَ لِلْبَحْثِ الْعَالِيِّ لِلتَّقَرُّبِ  
بَيْنَ الْمَذَاهِبِ لِإِسْلَامِيَّةٍ

إِنَّ الْكَلَامَ فِي هَذَا الْبَحْثِ يَشْتَمِلُ عَلَى قَسْمَيْنِ هُمَا: أَسْئَلُ التَّقَرُّبِ، وَسَبِيلُ التَّقَرُّبِ.

أَمَّا أَسْئَلُ التَّقَرُّبِ فَاَلْمُرَادُ بِهَا: الْأَصُولُ الَّتِي يَعْتَمِدُ عَلَيْهَا التَّقَرُّبُ بَيْنَ الْمَذَاهِبِ، وَهِيَ أُمُورُ:

**الأمر الأول :** من الأمور التي لا يشك فيها مسلم هي: أَنَّ الْأُمَّةَ الْإِسْلَامِيَّةَ بِجَمِيعِ مَذَاهِبِهَا وَأَقْوَامِهَا وَشُعُوبِهَا أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ، وَأَنَّ الْوَحْدَةَ هِيَ رَكْنٌ مِنْ أَرْكَانِ الْإِسْلَامِ. وَمَا أَجْهَلُ مَا قَالَهُ الْإِمَامُ كَاتِبُ الْفُطَاةِ دَاعِيَةُ الْوَحْدَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ: (بَنِي الْإِسْلَامِ عَلَى

كلمتين، كلمة التوحيد، وتوحيد الكلمة). وأنَّ المسلمين ما وصلوا ولن يصلوا الى تحقيق أهداف الإسلام السامية إلَّا بالوحدة، وأنَّ عزَّ المسلمين ومجدهم رهين وحدتهم، وليس بعد اختلافهم وتنازعهم إلَّا ضعف الشوكة وحلول الوهن بهم.

**المصدر الثاني :** أنَّ الأصول الأساسية للإسلام لا خلاف فيها - والحمد لله - بين المسلمين، فكلُّهم يعتقدون بتوحيد الربِّ تعالى، وبنبوة نبيِّنا محمَّد والأنبياء قبله - صلوات الله عليهم أجمعين - وبالمعاد، والجنة والنار، وبالصلاة والصوم، والحجَّ والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنَّ كتابهم واحد، وقبلتهم واحدة، الى غير ذلك من أركان العقيدة والعمل. وأنَّ هذه الأصول المتفق عليها والمشاركة بين المذاهب الإسلامية هي بالذات ملاك الأخوة الإسلامية، ومعيار وحدة الأمة، دون غيرها من المسائل المختلف فيها والآراء الخاصَّة بكلِّ مذهب، التي تدخل في معايير المذاهب نفسها دون أصل الإسلام.

**المصدر الثالث :** أنَّ دعوة الناس إلى وحدة الأمة لا يُعنى بها: رفض المذاهب كلِّها أو بعضها، كما لا يراد بها: إدغام المذاهب والمساومة عليها، وذلك بأخذ شيء من كلِّ مذهب ورفض شيء بحيث تكون الحصيلة صفقة مرضية لأتباع المذاهب. كما لا يُعنى بها: تبديل مذهب بمذهب، أو إحداث مذهب جديد في الإسلام، كما لا يُعنى به: الاكتفاء بالمشاركات ورفض موارد الاختلاف والإعراض عنها تماماً.

نعم، لا يُراد بالوحدة والتقريب شيئاً من هذه الوجوه المتصورة التي ربَّما يوجد لكلِّ منها أنصار بين المسلمين الذين يدعون إلى وحدة الأمة. فإنَّنا نعتقد أنَّ هذه كلُّها أحلام كاذبة وآراء باطلة، ونرفض كلَّ هذه الفروض والصور المحتملة لأنَّها ليست عملية، ولا سبيل إلى تحقيقها أصلاً وبتاتاً. والذي يدعو إلى واحدةٍ منها لا يصل إلى تحقيقها، بل يزيد في الطنبور نعمةً أخرى، ويوسِّع شقَّة الخلاف والخصام بين الأنام. وإنَّما السبيل الوحيد الذي تتبناه - اقتداءً بالسلف الصالح من علماء المسلمين

والنخبة من المصلحين في العالم الإسلامي والذي كان يدعو إليه الإمام الراحل الخميني رضوان الله تعالى عليه ويركز عليه خلفه الصالح الإمام الخامنهي حفظه الله - هو التأكيد والركون الى المشتركات في حقل العقيدة والشريعة باعتبارها الأصول الأساسية للإسلام، وكونها - كما قلنا - معياراً للأخوة الإسلامية ووحدة الأمة. هذا مع الاحتفاظ بالمذاهب والاحترام المتقابل بين أتباعها فيما وراء هذه الأصول من المسائل الجانبية الفرعية التي يسوغ الخلاف فيها في إطار الدليل والبرهان، والتي تعتبر غير ضرورية، ويكون باب الحوار والاجتهاد فيها مفتوحاً.

إن الاختلاف في مثل هذه المسائل مقبول ولا ضير فيه، بل لا مناص منه، فلكل ذي رأي رأيه ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾<sup>(١)</sup> أي: للرحمة، أو للاختلاف على الخلاف حسب تعبير الإمام كاشف الغطاء في إحدى مقالاته.

**الأمر الرابع :** قد تبين مما سبق أن المراد بالمذاهب الإسلامية: هي المذاهب التي تؤمن بتلك الأصول الأساسية العقائدية والعملية التي يلتزم أتباعها بالعمل بها بحيث يمكن أن يدخلوا في إطار الأمة الإسلامية ويعدوا مسلمين، والذين ينكرون أصلاً من تلك الأصول فنحن لا ندعوهم إلا الى الأخذ بها أخذ به إخوانهم المسلمون ليدخلوا في زمرة الأمة الإسلامية.

**الأمر الخامس :** لا بد من تعيين المشتركات والأصول الأساسية للإسلام - وإن كانت معلومة إجمالاً - من قبل نخبة من علماء المذاهب الإسلامية في مؤتمر عام، وفي لجان متخصصة مهمتها تشخيص الأصول المتفق عليها؛ لتكون معياراً للحكم على من لا يلتزم بها، أو بشيء منها بأنه خارج عن الأمة أو أنه غير مسلم.

**الأمر السادس :** مادام لم يوضح ويحدد هذا المعيار (الكفر والإيمان) فليس

## دراسات

لأحد رَمَى الآخرين بالكفر، كما أنه لا يجوز المسارعة في الحكم به على أهل القبلة وعلى كُلِّ مَنْ التزم بالأصول الإسلامية المتفق عليها، وحتى لو شُكَّ في التزامه بها، بل ويجب الاجتناب بشكل قاطع عن تشكيل محكمة من قبلنا لتقسيم الجنة والنار بين المسلمين، ولكن يجب أن نوكل هذا الأمر إلى الله تعالى، فإنه الحَكَم العدل بين عباده ﴿وَإِنْ رَيْكَ لَيْحُكُمْ بِهَيْئَتِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾.

**الأمر السابع :** المسائل الخلافية يجب أن تُبين على يد علماء المذاهب واعتقاداً على المصادر المعتمدة عندهم، ولا يجوز الاستناد إلى الإنشاعات والأقوال غير المسندة، أو إلى ما يروجه أعداء كُلِّ مذهب جهلاً وكذباً ضد الآخرين، ولا الاستناد إلى أقوال وأفعال الجهال من أتباع كُلِّ مذهب مما يرفضه علماء ذلك المذهب والخبراء بأسراره.

**الأمر الثامن :** ينبغي اتّخاذ منطوق أقوال المذاهب ملاكاً للحكم عليها، ولا ينظر إلى مستلزمات تلك الأقوال مما يرفضها أصحاب المذاهب، وعلى سبيل المثال: لو قال أحد المذاهب بأن الله يُرى في الآخرة لا يسوغ لنا أن نحمل هذه العبارة ما يستلزمها عقلاً (وهو أن الله جسم) مادام أئمة هذا المذهب ينكرون ذلك صراحةً (وقد أنكروه بالفعل): إما بادّعاء عدم الاستلزام ابتداءً، أو بتوجيه الرؤية إلى نحو من العلم والإدراك الباطني، فإن القول بالتجسّم للذات الإلهية مرفوض لدى المذاهب المعروفة بين المسلمين، وبعد هذا من جملة الأصول الأساسية للتوحيد، وهذه المسألة أمثلة ستّى في أكثر المذاهب لا مجال للخوض فيها.

**الأمر التاسع :** أن لا نجعل المسائل الخلافية الجانبية في نفس درجة أهمية المسائل الأصولية المتفق عليها، مما قد يؤدي إلى سيطرة الفروع على الأصول في زحمة الاختلافات الفرعية، بل يجب نسبائها مؤقتاً إذا زاحمت المسائل الأساسية؛ لنلّا نصرّفنا عن الاهتمام بتلك الأصول، غافلين عنها ومشتغلين عن الأهمّ بغيره.

**الأمر العاشر والآخر :** السعي لفتح باب الاجتهاد في كُلِّ المذاهب الإسلامية، وفي كل الأبعاد - بالنسبة إلى المسائل الخلافية غير الضرورية - لكي تكون أبواب



## دراسات

البحث فيها مفتوحة على أساس الالتزام بالحق والاحتجاج بالدليل، وتكون القلوب مفتوحة ومستعدة لقبول ما انتهى اليه البحث حسب الدليل، مع رعاية جانب الإنصاف وأدب الجدل بالتي هي أحسن، ومع النظر الى تلك المسائل الخلافية من منظار التقريب والتحبيب سعياً الى الوفاق مهما أمكن، لا من منظار الخلاف والخصام سعياً الى الشقاق.

أما سُبُل التقريب: فهي كما نذكرها في المجالات التالية:

أولاً: مجال القرآن والتفسير.

ثانياً: مجال الروايات والأحاديث.

ثالثاً: مجال الرجال والتراجم والتأريخ.

رابعاً: مجال الكتب والمؤلفين.

خامساً: مجال الكلام والمناظرة والمِلل والنحل.

سادساً: مجال الفقه والاجتهاد.

سابعاً: مجال أهل البيت وسُلالة السادات.

ثامناً: مجال الصحابة والتابعين.

تاسعاً: مجال السياسة والحكومة.

عاشراً: مجال الثقافة والتراث. واليك تفصيل هذه المجالات.

أولاً: في مجال القرآن والتفسير:

١ - الاهتمام بالمباحث القرآنية العامة والمشاركة بين المسلمين في المجالات المختلفة: العلمية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية.

٢ - الاهتمام بحفظ سياق الآيات التي تشترك المذاهب جميعاً في مفاهيمها.

٣ - الاهتمام بجميع الآراء التفسيرية، وحفظ الحياد والابتناء التأم عن الجدل

المذهبي المقيت.

## دراسات

٤ - عدم فرض رأي مذهب معين على القرآن الكريم استناداً الى تأويل وفهم ذلك المذهب للقرآن.

٥ - التفريق بين تأويل القرآن وتفسيره، وعدم الاستناد الى التأويل لفرض إنبات العقيدة لمذهب معين.

٦ - عدم الاعتماد على قطعية أسباب نزول الآيات القرآنية، ونقد ما خالف السياق القرآني، وما فقد الدليل القطعي منها.

ثانياً: في مجال الروايات والأحاديث:

١ - الاستناد الى الروايات المشتركة المتفق عليها بين المذاهب، والسعي لجمع هذه الروايات.

٢ - الاستناد الى الأحاديث النبوية المروية من طرق الفريقين.

٣ - نقد الأحاديث وفق المعايير العلمية من دون فرقي بين مذهب وآخر.

٤ - موازنة ومقايسة الروايات مع القرآن وأصول الإسلام المتفق عليها.

٥ - إهمال الروايات التي تُثير التعصب والاختلاف، ولا ضرورة في نقلها.

٦ - الاهتمام بالروايات والتواريخ الدالة على العلاقات الحسنة بين أئمة المذاهب والسلوك الحسن مع بعضهم البعض.

٧ - متابعة الإجازات المتبادلة بين محدثي المذاهب المختلفة والشهادات ورسائل الود والاحترام بينهم.

ثالثاً: في مجال الرجال والتراجم:

١ - الاطلاع على الرواة المشتركين بين الفريقين والمقبولين عندهم، والاستناد الى رواياتهم.

٢ - معرفة الرواة من الشيعة في كتب أهل السنة، وبالعكس، ودراسة رواياتهم.

٣ - الاطلاع على الرواة الضعاف وأصحاب الروايات المختلفة في عامة

المذاهب ونقد رواياتهم.

٤ - الإطّلاع على الصحابة، والتابعين، ورجال الحديث البعيدين عن الأحداث السياسية، ولّذين نقلوا فضائل أهل البيت عليهم السلام.

٥ - العناية بالنماذج التاريخية المشيرة الى حسن علاقات علماء المذاهب مع بعضهم.

٦ - العناية بتراجم علماء المذاهب المختلفة المقرونة بالإكرام والتبجيل في كتب الفريقين على السواء.

رابعاً: في مجال الكتب والمؤلفين:

١ - الاهتمام بكتب وكتابات العلماء الذين يعملون الى روح التقريب والاعتدال في الرأي، والفائلين باحترام المذاهب الأخرى، مثل: العالم الكبير الإمامي أمين الإسلام الطبرسي وكتبه.

٢ - العناية بنشر وتعريف الكتب التي ألّفت من قبل علماء مذهب معين، وشُرِحتْ وحُشِنَتْ، وحُقِّقَتْ ونُشِرَتْ، مقرونة بالإكرام والتبجيل لمؤلفيها من قبل علماء مذهب آخر.

٣ - الاهتمام والعناية بالكتب الدراسية التي لا تزال تُدرّس في الحوزات العلمية (المدارس الدينية) بغض النظر عن مذهب مؤلفي هذه الكتب.

خامساً: في مجال الكلام والمناظرة:

١ - تُؤخذ عقائد كلّ مذهب عن طريق الكتب المعتمدة والعلماء المعترين في ذلك المذهب، ولا يُستند الى الشائعات والأقوال السائدة والنادرة. والى قول ومعاملة العوام، ونقل خصوم ذلك المذهب.

٢ - يجب مراعاة الأمانة والآداب والإنصاف عند نقل ونقد الآراء.

٣ - يعتمد على منطوق الأقوال المتفق عليها من جميع المذاهب، ولا يعتمد على المفاهيم ودلالاتها المرفوضة من قبل تلك المذاهب، والامتناع عن نسبتها اليهم.

٤ - النفي والإثبات لعقيدة ما من قبل علماء مذهب معين ينبغي أن يُقبل منهم على السواء، ولا يُصر على نسبة ما يرفضونه الى المذهب، كما هو شائع في جملة من المسائل.

٥ - إن المعيار في عقائد الإمامية هو منهج المتكلمين والفقهاء المجتهدين منهم، والآراء المتفق عليها والمشهورة لديهم، وليست الشاذة والنادرة منها، ولا الأقوال النابعة من النظرة الشخصية والطائفية والروايات غير المعول عليها. وعند أهل السنة كذلك. فإن المعيار هو آراء أهل الخبرة من المذاهب، وليس بدع السلفية وأهل الحديث الذين يُنكرون المذاهب أصلاً، ولا يعتمد على الشائعات والأقوال النادرة عندهم.

٦ - في البحوث والمناظرات يجب مراعاة احترام أئمة المذاهب، والعلاقة العاطفية التي تربطهم بمتعلقيهم والتابعين لهم، وأن لا تؤدي هذه البحوث والمناظرات الى عواقب سيئة بين المذاهب، وإلا فالإمساك عنها هو المتعين.

٧ - عدم طرح القضايا والخلافات الهامشية القديمة من جديد، وتدرس بدلاها المسائل المهمة والحيوية والعملية في العالم الإسلامي.

٨ - مراعاة أسلوب الحوار والمجادل الحسن، وأن يكون هدف البحث هو الوصول الى الحق والحقيقة، لا أن تتحول ساحة الحوار الى ميدان للسباق والمشاجرة.

٩ - يجب أن يسود جو البحث حكم الدليل والبرهان والاجتهاد الهادف دون سواء.

١٠ - الابتعاد عن الكذب والافتراء وهتك حرمة الآخرين، ولا يجوز الاستفادة من الألاعيب السياسية والطائفية والتزوير.

١١ - النظر الى المذاهب الإسلامية باعتبارها مراكز إشعاع ومدارس علمية وفكرية في نطاق الإسلام، من دون جعلها بؤراً لزرع الطائفية.

١٢ - الاهتمام بالسلوك الخاص لأئمة أهل البيت - عليهم السلام - تجاه أئمة باقي المذاهب الإسلامية ومن خالفهم في الرأي.

١٣ - الإحساس بالمسؤولية الملقاة علينا. أثناء طرح المسائل الخلافية التي يكون ضررها أكثر من نفعها.

١٤ - مراعاة الأهم فالأهم عند طرح القضايا الإسلامية والبحوث العلمية، أو عند الكتابة والمخطابة والتدريس.

١٥ - أن لا تقلب الاختلافات المذهبية على الأصول الجامعة بين المذاهب، وأن لا يُقدّم المذهب على الإسلام بحال.

١٦ - عند البحث في المسائل الخلافية يجب التركيز على النقاط الإيجابية المتفق عليها بين الطرفين، فمثلاً: عند البحث عن مسألة الخلاف والإمامة - وهي أم المسائل بين الشيعة والسنة - نرى اتفاقهم على ضرورة وجود حكومة إسلامية، وهي مسألة أصبحت في طي النسيان، والخلاف في مسألة الجبر والاختيار يتضمن اتفاق الطرفين على تنزيه الباري - عز وجل - عن الظلم والعجز... وهكذا.

١٧ - يجب على أتباع المذاهب أن يسلموا أن الدفاع عن مذهب ما بالطرق الهادئة والبعيدة عن الضوضاء أصوب وأقرب إلى المصلحة الإسلامية العليا، وأن أتباع أهل البيت - عليهم السلام - والسائرين على نهجهم أولى من غيرهم في مراعاة هذا الجانب.

١٨ - الابتعاد عن التعصب المذهبي، وتجنب الانشقاق داخل الفرق الإسلامية كما حدث في التاريخ الإسلامي المسطور وذكر في كتب الملل والنحل، وأن لا ينظر إلى الاختلاف الجزئي على أنه منشأ وسبب لإيجاد الفرق.

١٩ - الترحيب بالمباحثة والحوار الهادف والبناء بين المذاهب الإسلامية.

٢٠ - إعطاء الفرصة لجميع المذاهب للدفاع عن نفسها، ودفع الاتهامات والشبهات الواردة في شأنها، وهذا بحد ذاته يعتبر خطوة عملية في طريق المعرفة



الصحيحة للمذاهب ورفع الالتباسات حولها.

سادساً: في مجال الفقه والاجتهاد:

١ - التعرف على الآراء المشتركة للمذاهب ومقايستها مع نسبة المسائل الخلافية.

٢ - العناية بالفقه المقارن على مستوى جميع المذاهب الفقهية.

٣ - التعرف على أصول الاختلافات مع مراعاة حسن النية والإنصاف، وتعيين حدود كل مسألة من المسائل المتفق والمختلف عليها، وتقريب وجهات النظر، ورفع المشاجرات اللفظية والاصطلاحية.

٤ - السعي الى فتح باب الاجتهاد في جميع المذاهب الفقهية.

٥ - المقارنة بين المباني وطريقة الاستنباط والاصطلاحات الأصولية عند المذاهب الفقهية.

٦ - العناية بجميع الروايات المعتمد عليها من قبل المذاهب، والمقايضة فيما بينها وعرضها على القرآن.

٧ - نشر وتحليل الكتب الخلافية المتداولة، واختيار أفضل السبل لطرح هذه المسائل من جديد.

٨ - التعاون الفكري المشترك، والسعي من قبل علماء المذاهب للإجابة على المسائل الفقهية المستحدثة في مجالات الحياة البشرية وحل ما أشكل منها.

٩ - الاهتمام بالمؤتمرات المرحلية واللجان الفقهية الثابتة على مستوى العالم الإسلامي، ونشر بحوث هذه المؤتمرات.

١٠ - فتح باب المحاورات الفقهية البناءة بين العلماء والتجمعات العلمية في العالم الإسلامي.

سابعاً: في مجال أهل البيت - عليهم السلام - وسلالة السادات:

١ - التأكيد على أن اتفاق عامة المسلمين على الحبّ والولاء لأهل البيت

- عليهم السلام - واعتبار مظلوميّتهم هي القاعدة القويّة لائتلاف الفرق الإسلاميّة.

٢ - متابعة المعالم والدلائل والنماذج البارزة لولاء أهل البيت - عليهم السلام -

في البلدان الإسلاميّة، وخصوصاً في مصر والسودان والمغرب، وفي شبه القارة الهنديّة وإيران.

٣ - التأكيد على أن الاختلاف في وجهات النظر إنّما حدث في مقام القيادة

السياسيّة والعلميّة لأئمة أهل البيت عليهم السلام، وليس في فضائلهم وطريقتهم الحقّة.

٤ - تقييم النظريّة المشهورة لآية الله البروجردي القائلة بأن: «المصلحة هي

التأكيد على القيادة العلميّة لأئمة أهل البيت عليهم السلام، وعلى حديث الثقلين».

دون القيادة السياسيّة التي هي في ذمّة التاريخ. فهل وجهة النظر هذه تتلام مع وجهة

نظر الجمهوريّة الإسلاميّة القائمة على التنبّي لنظريّة ولاية الفقيه أم لا؟

٥ - إنّ بغض أهل البيت - عليهم السلام - أمر مردود، بل هو كفر عند غالبية

المسلمين، فهل سبب النجاة هو حبّهم فحسب؟ أم هو موالاتهم بالمعنى الخاص عند الإماميّة؟

٦ - التنبيه على عمق الأواصر التّسببية بين أهل البيت - عليهم السلام -

والصحابة والملاقة العاطفيّة بينهم.

٧ - ملاحظة أن الأسماء الخاصّة بأهل البيت - عليهم السلام - هي أكثر

شيوعاً بين المسلمين من أسماء بقيّة الصحابة والخلفاء.

٨ - الاهتمام بمعرفة سلالة السادة من آل الرسول - صلى الله عليه وآله - في

العالم الإسلامي، وجمع المعلومات حول أنسابهم، وإحياء مسألة تقابلات الأشراف التي

أصبحت في طي النسيان.

٩ - الانتباه الى أنّ طرق الصوفيّة الرائجة عند أهل السنّة - وهي كثيرة جداً - يرجع أصلها - حسب اعتقادهم - الى أهل البيت عليهم السلام، وأنّ ولاء أتباع هذه الطرق لأهل البيت شيء واضح، والملاك عندهم في قبول وترجيح شيخ الطريقة هو انتسابه للإمام الحسن، أو الإمام الحسين عليهما السلام، أو لكليهما.

١٠ - ملاحظة أنّ الكتب الكثيرة في فضائل أهل البيت عليهم السلام - والتي ألّفَت من قبل علماء أهل السنّة - تدلّ على حسن اعتقاد هؤلاء ولأنهم لآل البيت عليهم السلام.

١١ - ملاحظة أنّ المرافد والمزارات الخاصّة بأهل البيت عليهم السلام - رغم كثرتها وانتشارها في سرق العالم الإسلاميّ وغربه - تتمتع باحترام وتقدير خاصّ عند جميع المسلمين، وخصوصاً في مصر وسورية والعراق.

١٢ - ملاحظة أنّ بعض أهل السنّة يُحيون كلّ عامٍ مراسم العزاء في اليوم العاشر من المحرمّ ويسفرون فيها كإخوانهم النبعة على السواء، ويعتبرون مأساة كربلاء كارئةً إسلاميّةً كبرى حلّت بالمسلمين.

ثامناً: في مجال الصحابة والتابعين:

١ - من المسلّم به أنّ الحوادث التاريخيّة التي وقعت في صدر الإسلام أصبحت تتنازع برؤى مختلفة من قبل الفرق الإسلاميّة بالنسبة للصحابة والتابعين، وهي من أكبر المشاكل التي واجهت وتواجه الوحدة الإسلاميّة والتقريب بين المذاهب الإسلاميّة في الماضي والحاضر.

٢ - في هذا المجال يجب اختيار الأسلوب الحكيم عند التعرّض للصحابة والتابعين: كي لا تظهر ولا تُثار الاختلافات والعداوات، ولا تُغذّى عواطف الآخرين، وهذا الأمر يحتاج الى جهود ومسااعي العلماء الأفاضل، وهو أمنية جميع المصلحين في العالم الإسلاميّ.

٣ - إن الآيات القرآنية وفقرات من كتاب «نهج البلاغة» إذا أُخذنا معياراً حيادياً فإنها ستساعدان كثيراً في هذا الأمر.

٤ - يمكن تبني الأساليب والطرق الصالحة التي اتبناها علماء المسلمين كقدوة حسنة في هذا السبيل، فمن علماء الشيعة: الشيخ الطوسي، والشيخ الطبرسي قديماً، والسيد شرف الدين، وآية الله البروجردي، والسيد محسن الأمين، والشيخ كاشف الغطاء، والسيد الإمام الخميني - رحمهم الله - في العصر الحاضر. ومن علماء أهل السنة: شيوخ الأزهر: الشيخ سليم البشري، والشيخ عبد المجيد سليم، والشيخ محمود نلتوت رحمهم الله، وكذا جميع مؤسسي وحماة (دار التفريب) من علماء المسلمين.

تاسعاً: في مجال السياسة والحكومة:

١ - إن الدافع السياسي كان له أثر كبير في إيجاد وتقضية وتنمية الخلافات بين المسلمين، ولكن مع وجود النقاط السلبية فهناك نقاط إيجابية في تأريخ الإسلام يجب الإساءة بها.

٢ - إن منهج علي - عليه السلام - ومعاملته مع الخلفاء قبله يجب أن يُدرس ويُحلَّل تحليلاً دقيقاً ويُعمل به، وهذا المنهج مبني في كتب التاريخ، وكتاب نهج البلاغة، وكذا طريقة ومنهج الأئمة الآخرين من أهل البيت عليهم السلام.

٣ - دراسة وتحليل سيرة السلف الصالح من التابعين وعلماء الإسلام، والملوك، والوزراء، والقضاة المسلمين من مختلف المذاهب، الذين أثبتوا نزاهتهم وأمانتهم وابتعادهم عن التعصب المذهبي، وبذلوا جهودهم في سبيل المصلحة الإسلامية العامة.

٤ - العناية بالكتب التي كتبها العلماء لأجل نصيحة وإصلاح الحكام والملوك والوزراء من غير أهل مذهبهم، والتي أشادوا فيها بأعمالهم الصالحة رغم اختلاف مذاهبهم.

٥ - إكرام الحكومات الشيعية والسنية التي بنت علاقات حسنة فيها بينها في

الماضي، وإدانة الطرق والأساليب العدائية التي سادت بينهم، وخصوصاً العلاقات بين الخلفاء العثمانيين والصفويين، والتي تركت آثارها السلبية لحد الآن.

٦ - الانتهاء الى الدور المهم الذي قامت به الحكومات في تغيير المذاهب في المناطق التي كانت تحت سيطرتها، وهذا التغيير - الذي كان يأخذ في بعض الأحيان طابع العنف والخشونة - ترك آثاراً سيئة بعد ذلك.

٧ - ضرورة إبعاد المذاهب عن آوار سياسات تلك الحكومات، وحصر الخلافات المذهبية في الإطار العلمي القائم على الدليل والبرهان والاجتهاد فحسب.

٨ - الالتفات الى مسألة مناصرة ومؤازرة علماء الشيعة والسنة للحكومات الإسلامية في الماضي مقابل أعداء الإسلام كلما استوجب الأمر ذلك، لاسيما مواجهتهم معاً للاستعمار الغربي والثقافات الاستعمارية المدمرة خلال القرنين الأخيرين.

٩ - دعم المؤتمرات والاتفاقيات السياسية والاقتصادية والثقافية التي عقدتها الدول والحكومات الإسلامية، والتي أريد من ورائها المصلحة الإسلامية العامة.

١٠ - السعي الى إيجاد جبهة سياسية متحدة بين المسلمين مقابل الأجانب وأعداء الإسلام.

١١ - السعي الى تنمية الوعي السياسي والثقافي للمسلمين، وتبيين الأضرار الناشئة من اختلاف المسلمين على مدى التاريخ الإسلامي، وتقديم وإظهار نماذج واضحة للوحدة السياسية في العالم الإسلامي.

١٢ - السعي الى تجديد الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية للإسلام، وتثبيت الأنظمة الإسلامية، وتطبيق الأحكام السياسية الإسلامية في الأقطار والشعوب الإسلامية عامة.

عاشراً: في مجال الثقافة والتراث:



- ١ - اعتبار التراث العلمي والثقافي للمذاهب الإسلامية تراثاً إسلامياً عاماً، واعتباره (ثروة وملكاً) ومفخرةً للأمة الإسلامية جمعاء.
  - ٢ - الحفاظ التام على دور الكتب والمخطوطات الإسلامية في شرق العالم الإسلامي وغربه، وكذلك إحياء ما اندثر من الآثار المهمة من المساجد والمدارس ودور تحفيظ القرآن والتكايا، وما الى ذلك في نطاق جميع المذاهب الإسلامية المعترف بها.
  - ٣ - اعتبار الأدب والفن والشعر في جميع اللغات الإسلامية تراثاً إسلامياً عاماً.
  - ٤ - الحفاظ على اللغات الإسلامية بما فيها من المفاهيم والمصطلحات والتعابير كترابٍ إسلامي، واعتبار اللغة العربية اللغة الأم لتلك اللغات.
- وأخردعواناً أن الحمد لله رب العالمين.

قال الرسول الاكرم - صلى الله عليه وآله -: «يقال لصاحب القرآن: اقرأ وارق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا، فإن منزلتك عند آخر آية تقرأها» / كنز العمال ٦: ٢١٦

# التَّفْيِيقُ وَالْأَخْذُ بِالرَّخِصِ وَحُكْمُهُمَا

سَمَاةُ ابْنِ مُحَمَّدٍ عَلِيِّ بْنِ الشَّيْخِ مُحَمَّدٍ

## الأخذ بالرخص وحكمه

معناه الأخذ بالرخص :

تطلق الرخصة في قبال العزيمة، ويراد بها كما قيل: ما شرّعه الله من الأحكام تخفيفاً على المكلف في حالاتٍ خاصّة تقتضي هذا التخفيف في قبال العزيمة (وهي: ما شرّعه الله أصالةً من الأحكام العامة التي لا تختص بحالٍ دون حالٍ، ولا بمكلفٍ دون مكلف)<sup>(١)</sup>.

ولاريب في أنّ المراد من الرخصة في هذا البحث لا يركز على هذا المعنى؛ ذلك أنّ المقصود هنا من العزيمة هو: الحكم المجعول للشيء بعنوانه الأولي. أما الرخصة: فهي الحكم المجعول للشيء بعنوانه الثانوي «كما في حالة الاضطرار، والإكراه». وهذا اصطلاح أصولي لا يحمل عليه ما جاء في الحديث النبوي الشريف: «إنّ الله يحبّ أن تؤتى رخصه كما يحبّ أن تؤتى عزائمه»<sup>(٢)</sup>، أو ما جاء عن الإمام محمد بن

(١) أصول الفقه المقارن للسيد المهيك، نقلاً عن علم أصول الفقه لخلاف: ١٣٨.

(٢) مسند أحمد: باب ٤: ١٠٨.

علي الجواد عليها السلام : «إن الله يفضب على من لا يقبل رخصته»<sup>(١)</sup>. وإنا المتبادر منها في الفهم العرفي: الأحكام غير الإلزامية في قبال الأحكام الإلزامية. وهذا هو المقصود من أكثر التعبيرات الواردة في الروايات وإن كان البعض منها يشير بقرينة ما إلى الأحكام الثانوية في قبال الأحكام الأولية. وعلى أي حال، فلا ريب في أن المراد هنا هو: المعنى العرفي.

يقول الألباني: (لا يخفى أن المراد بالرخصة في هذا الباب هو: المعنى العام، وهو ما رخص الله العبد فيها يخفف عنه، وهذا أعم مما اصطلاح عليه الأصوليون من التعريف والتقسيم، فيشمل ما يستباح مع قيام المحرم، وما انتقل من تشديد إلى تخفيف وتيسير ترفيهاً وتوسعة عن الضملاء فضلاً عن أصحاب المعاذير، فكل تخفيف يقابل تشديداً فهو رخصة شرعها الله لأربابها كما شرع العزائم لأصحابها)<sup>(٢)</sup>.

والمقصود من مصطلح الأخذ بالرخص أو تتبع الرخص ليس ما يتبادر لأول وهلة وهو العمل بالرخصة الشرعية في موارد، فهذا أمر لا يختلف عليه أحد، بل هو مما يحبه الشارع ويندب إليه، وربما كان ترك العمل به - أحياناً - حراماً كما في الترخيص في الإنطار بالسفر، وإذا صح أن نطلق عليه «رخصة» فإنه يحرم الصوم فيه على رأي بعض المذاهب: كالذهب الإمامي مثلاً. بل المقصود به هنا: هو استعراض الفتاوى في الموارد المختلفة، واتباع تلك التي تخلو من عنصر الإلزام في محاولة من المكلف للجمع بين أمرين:

الأول: الالتزام بالإطار الشرعي والفرار من المعصية.

الثاني: تسهيل الأمر على نفسه إلى أقصى ما يمكن بملاحظة أي الفتاوى أخف وأسهل فيجمعها في مختلف الموارد.

(١) سفينة البحار ١: ١٧ (مصطلح رخص).

(٢) عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق: ١١٤.

### متى يمكن تصوّر النزاع

والحقيقة هي: أن مسألة تتبع الرخص إنما تتم في إطار عملية أوسع منها هي: عملية «التلفيق بين الفتاوى»؛ ذلك أن التلفيق قد يتم بين حكمين إلزاميين أيضاً، بل وربما جلب على المكلف مؤونة أكبر تميل نفسه إليها، فيتبع هذا المنهج لإلزام نفسه بها، أو ربما كانت الفتومان منسجمتين في استمير عن خطّ واحد، كما سيأتي في فوائد التلفيق إن شاء الله تعالى.

إذن فلسنا عمليتين متطابعتين، على أنه لا معنى لتصرّر التلفيق من قبل المجتهد، إذ لا ريب في أن المجتهد عندما ينقل إلى محدد موافقه من المواضيع على ضوء استنباطه فإنها يجب عليه العمل بها توصل إليه، ولا يجوز له - حينئذٍ - اتباع رأي الآخرين، وإنما يمكن تصوّر التلفيق، وبالتالي تتبع رخص الفتاوى من قبل غير المجتهدين، ولا يتم هذا إلا إذا قلنا بجواز التقليد. ولم نلتفت لما قيل في عدم جوازه من قبل المحشوية وغيرهم، ومع جواز التقليد فإنّ مسألتنا هذه لا تتصور إذا قلنا بلزوم تقليد الأعلام بكلّ شروطه دون مناقس، وحينئذٍ فلا مجال للرجوع إلى غيره، ولا معنى - حينئذٍ - للتلفيق وتبّع الرخص.

أما مجال القيام بذلك فهو: فيما إذا لم نقل بضرورة تقليد الأعلام آياً كان، أو توفر هناك فردان أو أكثر مع التساوي في المرتبة العليا «الأعلمية» فالمجال واسع لهذه المسألة<sup>(١)</sup>.

فلنفسر إذن مع مقدّمات الموضوع حتّى نصل إلى المقصود.

(١) ربما يقال: بأنه يمكن تصوّر التلفيق مع العول بانحصار الرجوع إلى الأعلام فيها لو علم باختلاف المجتهدين في الفتوى، أمّا لو لم يعلم بالوفاق أو الاختلاف فهو مخير بينها. إلا أنه يقال: إن مفروض المسألة هو ما لو علم باختلافها فهو يتبع الفتوى المرخصة دون الملزمة.

## الاجتهاد والتقليد في الفروع، ومعرفة التشريع

إن الاجتهاد اذا فُسِّرناه بعملية استفراغ البوسع لاستنباط الأحكام الشرعية أو الوظائف العملية - شرعية أو عقلية - من أدلتها التفصيلية، أو أنه عملية إرجاع الفروع الى الأصول المعتمدة شرعاً، أو ما يقرب من هذه المعاني دوننا نظراً الى الاجتهاد - بمعنى: العلم بالأراء الظنية غير المعبرة كذلك فإننا لا نجدنا بحاجة للحديث مفصلاً عن لزومه - باستمرار - بعد وضوح قيام الشريعة بوضعه انسجاماً مع خلودها، والاجتهاد واجب كفائي - بلا ريب - حفاظاً على أحكام الإسلام من الاندثار والضياع، حيث حثت الشريعة على تحصيل العلوم الشرعية. قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

والآية واضحة في الوجوب الكفائي للاجتهاد، دون العيني منه - وهو ما نُسب الى علماء حلب - بالإضافة الى ما في الواجب العيني من عسرٍ عظيم، وكذلك قيام السيرة في الرجوع الى فتوى الأصحاب والرواة.

أمّا التقليد: فجوازه لغير المجتهدين يكاد يكون بديهياً، حتى عبر صاحب «كفاية الأصول» عنها: حالة فطرية جبلية<sup>(٢)</sup>. وقد قامت عليه السيرة العقلانية، وهذه هي حالة المجتمعات في صدر الإسلام مما يحقق الإمضاء الشرعي لهذه الحالة، وهناك أدلة من النصوص القرآنية والنبوية على ذلك.

### عدم جواز رجوع المجتهد الى رأي غيره

واذا حصل الباحث على رتبة الاجتهاد لم يميز له الرجوع الى غيره؛ وذلك لما

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) كفاية الأصول ٤: ٣٥٩.



أفاده الشيخ الأنصاري - رحمه الله - في رسالته الموضوعة في الاجتهاد والتقليد، من دعوى الاتفاق على عدم الجواز: لا نصراف الإطلاقات الدالة على جواز التقليد عمّن له ملكة الاجتهاد، واختصاصها بمن لا يتمكّن من تحصيل العلم بها.

وقد فصل المحقق القمي صاحب «القوانين المحكمة» بين القادر على أعمال الملكة وغير القادر، فأجاز للثاني أن يقلّد غيره، فقال: (ودليل المانع للمجتهد من التقليد مطلقاً وجوب العمل بظنه إذا كان له طريق إليه إجماعاً، خرج العامّي بالدليل، وبقي الباقي، وفيه منع الإجماع فيما نحن فيه، ومنع التمكن من الظنّ مع ضيق الوقت، فظهر أنّ الأقوى الجواز مع التضييق واختصاص الحكم به)<sup>(١)</sup>.

ويقول السبّد الحنفي - رحمه الله - معلقاً على كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله: (وما أفاده - قدّس سرّه - هو الصحيح؛ وذلك لأنّ الأحكام الواقعيّة قد تنجزت على من له ملكة الاجتهاد بالعلم الإجمالي، أو بقيام الحجج والأمارات عليها في محلّها، وهو يتمكّن من تحصيل العلم بتلك الطرق، إذا لا بدّ له من الخروج عن عهدة التكاليف المتنجّزة في حقّه، ولا يكفي في ذلك أن يقلّد الغير، إذ لا يترتب عليه الجزم بالامتثال)<sup>(٢)</sup>.

والظاهر أنّ بناء العقلاء في مجال رجوع الجاهل الى العالم يشمل حالة المجتهد الذي يمنعه مانع من الاستنباط: كضيق الوقت وغيره، ويتجلّى هذا بشكل أكثر وضوحاً فيما لو افترضنا وجود مساحة كبرى لم يستطع استنباطها بعد.

### اعتبار العلمية في المقلّد

والمراد بالأعلميّة هو: أن يكون صاحبها أقوى من غيره في مجالات

(١) التتميع في شرح العروة الوثقى، «الاجتهاد والتقليد»: ٣٠.

(٢) القوانين المحكمة ٢: ١٦٣.

الاستنباط<sup>(١)</sup>، وهذا الشرط هو المشهور بين علماء الشيعة، وخصوصاً في العصور الأخيرة<sup>(٢)</sup>، وهو مذهب أحمد، وابن سريج، والقفال من أصحاب الشافعي، وجماعة من الأصوليين، وقد اختاره الغزالي<sup>(٣)</sup> كما نقل عن محمد بن الحسن<sup>(٤)</sup>.

وقد ذهب جماعة من علماء الإمامية ممن تأخر عن الشهيد الثاني الى عدم الاشتراط<sup>(٥)</sup>، وليس لنا في هذا المقام إلا الإشارة الى بعض الأدلة، ويترك البحث المفصل الى محله.

وقد استدلل لعدم اشتراط الرجوع الى الأعلم حتى في حالة العلم بالخلاف بينه وبين غيره بوجوه:

منها: التمسك بإطلاق الأدلة الواردة في جواز الرجوع الى الفقيه، بل قد يُقال: إنَّ الغالب فيمن كان الناس يرجعون اليهم عدم الأعلمية، مع العلم باختلاف الفتاوى، بل شكّل هذا سيرة عامة عبر القرون منذ صدر الإسلام. ومنها: أن هذا الأمر متعسر جداً. ومنها: بناء العقلاء.

ومنها: تطابق الصحابة وإجماعهم على ذلك. وقد نوقش في هذه الأدلة: أما الأول: فلأن محل الكلام هو ما علم بالمخالفة بين العالم والأعلم، ونحن

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: ٦٥٩، نقلاً عن إحكام الأحكام للأمدني ٣: ١٧٣. ويقول صاحب العروة: (المراد من الأعلم: من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة، وأكثر اطلاعاً لنظائره وللأخبار، وأجود فهماً للأخبار، والهاصل: أن يكون أجود استنباطاً).

(٢) يقول صاحب المعالم ابن الشهيد الثاني: ص ٣٨٨: (وإن كان بعضهم أرجح في العلم والمدالة من بعض تعين عليه تقليده، وهو قول الأصحاب الذين وصل إلينا كلامهم، وحبّتهم عليه: أن الثقة بقول الأعلم أقرب وأؤكد، ويحكمى عن بعض الناس القول: التخيير).

(٣) المستصفى ٢: ١٢٥.

(٤) عمدة التحقيق: ٥٤.

(٥) مستمسك العروة الوثقى ٩: ٢٦.

لا نعلم أن الرجوع كان في هذه الصورة لتكون الروايات نصاً في ذلك، فلا يبقى إلا الإطلاق، والإطلاق لا يشمل المتعارضين؛ لأن شموله لها يستلزم الجمع بين الضدين أو التقيضين، ولا مجال للقول بالتخير باعتبار أن رفع اليد عن إطلاق الدليلين المتعارضين أولى من رفع اليد عن أصليهما؛ وذلك: أن الدليلين هنا - كما يقول السيد الخوئي رحمه الله - ليس لهما نص وظاهر، بل دلالتها بالظهور والإطلاق، فلا مناص من الحكم بتسقطها بعد أن لم يمكن الجمع بينهما؛ وقد تضمنت الأدلة الباقية بوزنهما.

وقد استدلل الوجوب الرجوع إلى الأعلى بأدلة:

الدليل الأول: أن سرورية التقليد إنما تم إنهاها بالكتاب والسنة أو بالسيرة. أما المطلقات الشرعية فهي لا تشمل المتعارضين وهو موردنا، إذ نتحدث في حالة ما إذا علمنا بالتناقض بين فتوى العالم وفتوى الأعلى. وأما السيرة العقلانية فهي تجري على الرجوع إلى الأعلى عند العلم بالمخالفة وهي ممضأة، وإذا سقطت فتوى غير الأعلى عن الحجية تميّن الرجوع إلى الأعلى بعد أن علمنا بعدم وجوب الاحتياط؛ لأنه غير ميسور. وقد اعتمد المرحوم السيد الخوئي هذا الوجه لوحده على الظاهر<sup>(١)</sup>.

وربما يناقش في هذا الاستدلال بما سنذكره عند طرح مسألة التبعض من: أنه يمكن تصوّر شمول الإطلاق للفتوَيْن المتعارضين، على أننا لا نعلم بوجود سيرة عقلانية ممضأة في هذا المجال بعد أن وجدنا العقلاء يرجعون إلى المتخصصين، «خصوصاً المتقاربين منهم» مع علمهم إجمالاً بوجود تخالفٍ بينهم وبين مَنْ هم أشدّ منهم تخصصاً باعتباريات منها: موضوع التسهيل من جهة، والاحتمال العقلاني بمطابقة الواقع وإن كانوا يرجّحون ذلك.

(١) التفتيح، كتاب الاجتهاد والتقليد تقريرات الغروي: ١٤٢.

ويعبر آخر: ليس هناك علم بالإلزام العقلاني بالرجوع الى الأعلم مع كون الطرف الآخر حائزاً للمشروط المطلوبة<sup>(١)</sup>. ونحن نتحدث في مجالٍ تشريعيٍّ، علم فيه أن الاجتهاد هو: طريق شرعيٍّ مقبول، وهو متوفرٌ في كليهما حسب الفرض، فلا معنى لتشبيه المورد بمجالات التردد الفردي بين المتخصصين في الأمور الخطيرة كما نراه عادةً في كتابات العلماء، على أننا لا نعلم بالإمضاء الشرعي، وخصوصاً اذا لاحظنا هذه السيرة التشريعية العامة في الرجوع الى الصحابة أيّاً منهم، أو الرجوع الى العلماء من أتباع الأئمة دوننا نكبر، ودوننا منعٍ معتبرٍ من مثل هذه الظاهرة المتسعة في عرض الزمان وطوله، بل كان الأئمة يرجعون الى العلماء دوننا اشتراط للأعلمية<sup>(٢)</sup>، على أن مسألة العسر تبدو صحتها يوماً بعد يومٍ، خصوصاً مع افتراض سعة المساحة الإسلامية، وتكاثر العلماء الى حدٍ كبيرٍ، والإسلام ينظر للأمور بنظرته العامة الشاملة، وذلك يتضح بالخصوص اذا لاحظنا التصوير الذي نقلناه عن صاحب العروة عن الأعلمية.

ومن المناسب أن ننقل ما ذكره العلامة الكبير النجفي في هذا الصدد، إذ يقول:

(١) يطرح الإمام الخميني - كما في «تهذيب الأصول» ٢: ٥٥٠ - هذه الفكرة فيقول: (ثم إنه ينبغي البحث عن بناء العقلاء في تقديم رأي الأعلم بالمخالفة إجمالاً أو تفصيلاً على نحو اللزوم أو من باب حسن الاحتياط؟) لا يبعد الثاني؛ لكون الرأيين واجدين للعلاك وشرائط الحجية والأمامية. ولكنه يعود فيناقض ما طرحه باعتبار أن أمر الشرع عظيم لا تُسمع فيه.

(٢) وتشهد لذلك روايات كثيرة يرجع فيها الإمام - عليه السلام - الى محمد بن مسلم الملقب، وأبي بصير، ويونس بن عبد الرحمن، ومعاذ بن مسلم وأصحابهم دوننا ملاحظة هذا السطر، ولا معنى للقول: بأن الإمام كان يعلم أنهم لا يختلفون في الفتوى، بل ممكن ادعاء الفتن باختلافهم حرياً على طبيعة الحال، وكشالٍ لذلك نقل عن معجم الرجال للسيد الخوئي - رحمه الله - ١: ٩٦ نقلاً عن المرحوم الكشي في باب فضل الرواية والحديث، الرواية التالية:

«عن جعفر بن وهب قال: حدثني أحمد بن حاتم عن ماهوية قال: كتبت اليه - يعني: أبا الحسن الثالث عليه السلام - أسأله عن أخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك، فكتب اليهما: فهمت ما ذكرتما، فاعتمدا في دينكما على كبيرٍ في مدينتنا، وكلّ كثير التقدم في أمرنا، فإني كما فاكروا أن شاء الله تعالى».

## دراسات

إنما الكلام في تَوَاب الغيبة بالنسبة الى المرافعة الى المفضول منهم وتقليده مع العلم بالخلاف وعدمه، والظاهر الجواز لإطلاق أدلة النصب المقتضي حجية الجميع على جميع الناس، وللسيرة المستمرة في الإفتاء والاستفتاء منهم في الفضيلة. ودعوى الرجحان بظنّ الأفضل يدفعها، مع إمكان منعها في كثير من الأفراد المنجبر نظر المفضول فيها في زمانه بالموافقة للأفضل في الأزمنة السابغة وبغيرها.

إنه لا دليل - عفاً ونقلاً - في وجوب العمل بهذا الرجحان في خصوص المسألة، إذ لعلّ الرجحان في أصل سرعية الرجوع الى المفضول وإن كان الظنّ في خصوص المسألة يفتوى الفاضل أقوى، نحو: شهادة العدلين.

ومع فرض عدم المانع عفاً وإطلاقاً أدلة النصب بحاله، ونفوذ حكمه في خصوص الواقعة يستلزم حجة ظنه في كليتها، وأنه من الحقّ والفسط والعدل، وما أنزل الله فبجوز الرجوع اليه تقليداً أيضاً.

بل لعلّ أصل تأهل المفضول وكونه منصوباً يجري على قبضه وولابته مجرى قبض الأفضل من القطعيّات التي لا ينهى الوسوسة فيها، خصوصاً بعد ملاحظة نصوص النصب الظاهرة في نصب الجميع الموصوفين بالوصف المزبور، لا الأفضل منهم، وإلاّ وجب القول: انظروا الى الأفضل منكم، لا «رجل منكم» كما هو واضح بأدنى تأمل. ومع ذلك يعلم: أنّ نصوص الترجيح أجنبية عما نحن فيه من المرافعة ابتداءً، أو التقليد لذلك مع العلم بالخلاف وعدمه، ومن الغريب اعتداد الأصحاب عليها في إنبات هذا المطلب، حتّى أنّ بعضاً منهم جعل مقتضاها ذلك مع العلم بالخلاف الذي هو عن جماعة دعوى الإجماع على تقديمه - حينئذٍ - لا مطلقاً، فجنح الى التفصيل في المسألة بذلك.

وأغرب من ذلك الاستناد الى الإجماع المحكي عن المرتضى في ظاهر الزريعة، والمحقق الثاني في صريح حواشي الجهاد من الشرائع على وجوب الترافع ابتداءً الى الأفضل وتقليده، بل ربّما ظهر من بعضهم «المفضول لا ولاية له أصلاً مع وجود



الأفضل، ضرورة عدم إجماع نافع» في أمثال هذه المسائل، بل لعلّه العكس، فإن الأئمة - عليهم السلام - مع وجودهم كانوا يأمرّون الناس بالرجوع الى أصحابهم: من أمثال: زرارة، ومحمد بن مسلم، وأبي بصير، وغيرهم، ورسول الله - صلى الله عليه وآله - أعطى القضاء بعض أصحابه مع حضور أمير المؤمنين - عليه السلام - الذي هو أقضاهم.

قال في الدروس: (لو حضر الإمام في بقعة وتحوّك اليه فله ردّ الحكم الى غيره إجماعاً) على أنّه لم تتحقّق الإجماع عن المحقّق الثاني، وإجماع المرتضى مبني على مسألة تقليد المفضول للإمامة العظمى مع وجود الأفضل. وأخيراً يقول: (فيجوز - حينئذٍ - نصبه والرافع اليه وتقليده مع العلم بالخلاف وعدمه)<sup>(١)</sup>.

ويقول المرحوم الحرّ العاملي - وهو أخباري - في معرض ردّه على الأصوليين: (إنّه - أي: القول بالتقليد - يستلزم وجوب معرفة المقلّد بأنّ الذي يقلّده مجتهد مطلق، ولا سبيل له الى ذلك كما لا يخفى، فيلزم تكليف بما لا يطيق، وكذلك تكليفه بمعرفة الأعلام بين المجتهدين مع التعدّد)<sup>(٢)</sup>.

يقول صاحب كتاب ولاية الفقيه: (وللقائل بعدم الاعتبار «لأعلميّة» أن يستدلّ باستقرار السيرة في زمان النبي والأئمة - عليهم السلام - على الرجوع والإرجاع الى آحاد الصحابة من غير لحاظ الأعلميّة، مع وضوح اختلافهم في الفضيلة)<sup>(٣)</sup>.

(١) جواهر الكلام ٤٠: ٤٦.

(٢) الفوائد الطوسيّة للتسخ الحرّ العاملي: ٤٩١.

(٣) ولاية الفقيه ٢: ١٧٩. ورغم أنّه يتحدّث في باب القضاء إلّا أنّ عبارته كعبارة صاحب الجواهر - رحمه الله - تشمل باب الفتوى أيضاً وإن كان عبارة صاحب الجواهر أصرح، وهي تؤكّد على حالة العلم بالخلاف أيضاً.

ويقول الفاضل السوفي - رحمه الله المتوفى سنة (١٠٧١ هـ) - في الوافية: (والتقليد: وهو قبول قول من يجوز عليه الخطأ<sup>(١)</sup> من غير حجة ولا دليل، ويعتبر في المفتي الذي يُستفتى منه - بعد الشرائط المذكورة، على النحو المذكور - أن يكون مؤمناً، ثقة<sup>(٢)</sup>) ولم يتعرض مطلقاً لشرط الأعلمية.

الدليل الثاني: مما استدلوا به على وجوب الرجوع الى الأعلام: دليل الإجماع، وهذا الاستدلال باطل على أي نحو فسرنا الإجماع، فسواء أردنا به اتفاق الآراء أو أردنا به الاتفاق الكاسف عن رأي المعصوم فإنه هنا غير تام بعد وضوح عدم اتفاق الآراء فيه، بل ربما يدعى الاتفاق على عدمه في بعض العصور، وكذلك وضوح عدم كسفه عن رأي المعصوم عليه السلام.

الدليل الثالث: بعض الروايات:

ومنها: مقبولة عمر بن حنظلة<sup>(٣)</sup> الدالة على تقديم حكم الأفقه، ولكنها واردة في معام القضاء، لا الفتوى.

ومنها: ما جاء في عهد الإمام علي - عليه السلام - لملك الأستر «اختر للحكم بن الناس أفضل رعيتك»<sup>(٤)</sup>، وهي أيضاً في باب القضاء.

ومنها: ما في كتاب الاختصاص من قوله صلى الله عليه وآله: «إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها، فمن دعا الناس الى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله اليه يوم القيامة»<sup>(٥)</sup>.

ولكنها مرسلة بالإضافة الى أنها تتحدث عن مجال الولاية والحكومة.

(١) لإخراج المعصوم، وهذا التعريف هو: ما نص عليه الفزالي في المستصفي ٢، ٣٨٧.

(٢) الواسع، الطبعة الحديده بهم، ٢٩٩.

(٣) وسائل السيعة: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي.

(٤) نهج البلاغه ٤، ٣٠ طبعة بيروت.

(٥) معارج الأنوار عن الاختصاص ٢، ١١٠.

ومنها: ما جاء عن الإمام محمد بن علي الجواد من قوله لعنه: «يا عم، إنه لعظيم عنداه أن تقف غداً بين يديه فيقول لك: لم تفت عبادي بما لم تعلم وفي الأمة من هو أعلم منك». وهي رسالة لا يحتاج بها، بالإضافة الى تركيزها على عدم علم المفتي.

الدليل الرابع: أن فتوى الأعلام أقرب الى الواقع، فلا مناص من الأخذ بها. وأجاب عنها السيد الخوئي - رحمه الله - بأن الأقربى: إن أريد منها أن فتواه بالفعل أقرب فهذا لا نسلمه، وإن أريد: أن من سأل فتاواه أن تكون أقرب قلنا: الأقربى الطبيعية لم تجعل ملاكاً للتقليد، ولا لوجوبه<sup>(١)</sup>.

الدليل الخامس: هو الرجوع الى الأصل العقلي في مسألة دوران الأمر بين التعين والتخير (بين الأعلام وغيره). ولكن بعد أن تم لدينا الدليل الاجتهادي (السيرة) فإنه ليس هناك مجال للرجوع الى الأصل العقلي في مسألة دوران الأمر بين التعين والتخير، باعتبار ماله من رتبة متأخرة. والغريب أن البعض من العلماء رجعوا اليه مباشرة، وقبل مناقشة أي من الأدلة الاجتهادية المدعاة على أن في كون إنتاج هذا الأصل هو التعين للأعلام - مثلاً - كلاماً لا مجال للتفصيل فيه<sup>(٢)</sup>.

وعلى أي حال فقد قلنا: إن المنهور شهرة عظيمة بين المتأخرين من علماء الإمامية هو القول بالاشتراط<sup>(٣)</sup>.

### حكم التبويض والتلفيق

ونقصد بالتلفيق: عدم التقيد بفتوى مجتهد واحد، والرجوع في مقام العمل الى

(١) التفتيح: ١٤٧.

(٢) يراجع بحوث المرحوم الشهيد الصدر في كتابه (دروس في علم الأصول) الحلقة الثالثة، الجزء الأول: ١٨٥ - ١٨٧.

(٣) كما أن هذا هو رأي أكثرية أعضاء مجمع فقه أهل البيت - عليهم السلام - بمدينة قم.

فتوى أكثر من واحد، سواء كان ذلك في العمل المركب الارتباطي أو في الأعمال المستقلة عن بعضها.

وقد عرفه الألباني بأنه: (هو الإتيان بكيفية لا يقول بها مجتهد) وذلك بأن يُلَفَّق في قضية واحدة بين قولين أو أكثر يتولد منها حقيقة مركبة لا يقول بها أحد، كمن تَوَضَّأَ فمسح بعض شعر رأسه - مقلداً للإمام الشافعي - وبعد الوضوء مسَّ أجنبية - مقلداً للإمام أبي حنيفة - فإنَّ وضوءه على هذه الهيئة حقيقة مركبة لم يقل بها كلُّ من الإمامين<sup>(١)</sup>.

ومن الواضح أنه يتحدَّث عن عمل واحد في هذا المثال، دون أن يكون التلفيق في الأجزاء الارتباطية، وإنما قلَّد فرداً في جزء الوضوء، وآخر في عدم ناقضية مسَّ الأجنبية، ومن الطبيعي أن القائل بجواز التلفيق في عمل مركب ارتباطي يقول به من باب الأولى في أعمال مستقلة.

وقد عبَّر عن عملية التلفيق هذه في كتب الفقه الإمامي «بالتبعض»، وهو ما أرجحه باعتبار ما في مصطلح التلفيق من إيحاءات سلبية.

يقول المرحوم البيهقي في (العروة الوثقى) المسألة ٣٣: (إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء، ويجوز التبعض في المسائل).

يقول في المسألة ٦٥: (في صورة تساوي المجتهدين يتخير بين تقليد أيهما شاء، كما يجوز له التبعض حتَّى في أحكام العمل الواحد، حتَّى أنه لو كان - مثلاً - فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة واستحباب التثليث في التسيبحات الأربع وفتوى الآخر بالعكس يجوز أن يقلَّد الأول في استحباب التثليث، والثاني في استحباب الجلسة).

ويقول الإمام الحنفي «قدس سره»: (إذا كان المجتهدان متساويين في العلم

(١) عمدة التبعي: ٩٩.

يتخير العَامِّي في الرجوع الى آيها، كما يجوز له التبعيض في المسائل، يأخذ بعضها من أحدها وبعضها من الآخر<sup>(١)</sup>.

### الآراء في المسألة وتلخيصها

حاول الشيخ الألباني استعراض جملة من الآراء، فأكد على أن التلفيق وإن لم يكن في عصره - صلى الله عليه وآله - باعتباره من العوارض التي لا يمكن وجودها حين التبليغ والتشريع ولكنه كان سارياً في عصر الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، فقد كان المرء يستفتي بعضهم في مسألة، ثم يستفتي غيره في غيرها، ولم ينقل عن أحد منهم قوله بوجوب مراعاة أحكام مذهب من قلده، ولم يؤثر ذلك عن الأئمة الأربعة وغيرهم من المجتهدين، بل نقل عنهم ما يشير الى خلاف ذلك.

ويستطرد فيقول: (فظهر من هذا: أن أخذ المستفتي في عهد السلف بقول أحد علماء الصحابة في مسألة وأخذه بقول غيره من الصحابة أو التابعين في مسألة ثانية لا يقال له تلفيق ولو أدى الى تركب حقيقة لم يقل بها المفتيان، بل هو من قبيل تداخل أقوال المفتين بعضها في بعض تداخلاً طبعياً غير ملحوظ ولا مقصود، كتداخل اللغات بعضها ببعض في لسان العرب<sup>(٢)</sup>). وهكذا اعتبر طرح مسألة التلفيق بهذا النحو أمراً مستحدثاً.

ونقل عن العلامة الكواكبي في كتابه (أم القرى) الإنكار على منكري جواز التلفيق، وقوله: (والحال ليس ما يسموه التلفيق إلا عين التقليد). وأضاف: (وكل مقلد عاجز طبعاً عن الترجيح بين مراتب المجتهدين، فبناء عليه يجوز له أن يقلد في كل مسألة دينية مجتهداً ما - ويضيف -: وهل يتوهم مسلم أن أبا حنيفة كان يمتنع أن يأتي

(١) تحرير الوسيلة ١: ٦.

(٢) عمدة التحقيق: ٩٤.



## المنعصب على بال،

ثم نقل عن ابن تيمية ما ملخصه: (إن تكليف العاصي بتقليد الأعم في الأحكام فيه حرج وتضييق، ثم مازال عوأم كل عصر يقلد أحدهم لهذا المجتهد في مسألة، وللآخر في أخرى، ولثالث في نالئة، وكذلك الى ما لا يحصى، ولم ينقل إنكار ذلك عليهم، ولم يؤمروا بتحرري الأعم والأفضل في نظرهم).

ثم إنه استند الى ما هو الشائع من: أنه لا يجب التزام مذهب معين، وهكذا استمر في تأييد هذا المنحى بنقل مختلف الأقوال.

ومن المناسب أن ننقل هنا نصاً للشيخ عبد العلي الأنصاري في «فوائد الرحموت في شرح مسلم النبوت» لابن عبد الشكور، إذ يقول: (وقيل: لا يجب الاستمرار، ويصح الانتقال، وهذا هو الحق الذي ينبغي أن يؤمن به ويعتقد به، لكن لا ينبغي أن يكون الانتقال للتلهي، فإن التلهي حرام قطعاً، في التمدد كان أو في غيره، إذ لا واجب إلا ما أوجبه الله تعالى، والحكم له، ولم يوجب على أحد أن يتمذهب بمذهب رجل من الأئمة، فإيجابه تشريع جديد، ولك أن تستدل عليه بأن اختلاف العلماء رحمة بالنص، وترفيه في حق الخلق).

أما الإمامية: فرغم أننا نقلنا عن إمام كبير من فقهاءهم جواز التبعض - وهو منقول عن غيره أيضاً - إلا أنه لم يكن معروفاً لديهم، باعتبار: مشهورية فتوى ضرورة تقليد الأعم سهره عظيمه، وفلة الموارد التي يعلم فيها بالتساوي في المرتبة العلمية حتى يطرح مثل هذا الموضوع.

وعلى أي حال، فالهمم: هو الاستدلال للأمر والرجوع الى أدلة الاجتهاد والتقليد لمعرفة الحق في البين، أما الأقوال: فإنها يستأنس بها اذا لم تصل الى حد الإجماع الكاسف عن نظر السارِع.

رأيي المرحوم السيّد الحكيم «قدس سره»:

يقول الإمام الحكيم في مستمسكه في ذيل المسألة (٣٣) من مسائل (العروة الوثقى) ما يلي: (قد عرفت أنه مع اختلاف المجتهدين في الفتوى تسقط إطلاقات أدلة الحجية عن المرجعية، وينحصر المرجع بالإجماع، فمشورية التبعيض تتوقف على عموم الإجماع على التخيير بينها لصورة التبعيض، ولم يتضح عموم الإجماع، ولم أقف عاجلاً على من أدعاه، بل يظهر من بعض أدلة المانع عن المدول في غير المسألة أنني قد قلّد فيها المنع عن التبعيض، فراجع كلماتهم، ومنها: دعوى السيرة عليه في عصر المعصومين عليهم السلام، فالتبعيض إذاً لا يخلو من إنشكال.

نعم، بناءً على كون التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين لا مانع من التبعيض لإطلاق أدلة الحجية<sup>(١)</sup>.

وقد وضح هذا في موضع آخر. فقال ما ملخصه: إن التقليد هو العمل اعتماداً على رأي الغير، فإن اتفق المجتهدون أمكن تقليدهم جميعاً، ولا يشترط التعيين. وإن اختلفوا امتنع أن يكون الجميع حجة؛ للتكاذب الموجب للتناقض، ولا واحد معين؛ لأنه بلا مرجح، ولا التساقط؛ لأنه خلاف الإجماع والسيرة، فالحجة ما يختاره وهو الالتزام، فالالتزام مقبلة للتقليد، لا عينه<sup>(٢)</sup>.

وذكر في ذيل المسألة (٦٥) من (العروة الوثقى): إنه قد يشكل في العمل الواحد الارتباطي الذي تم العمل فيه بفتويين، فهو أمر يخالفه الفتويان معاً. وأجاب: إننا بعد البناء على جواز التبعيض لا نقدر مخالفة كل مجتهد على حدة في غير مورد التقليد لهم. وأضاف:

(فإن قلت: المجتهد المفتي بعدم وجوب جلسة الاستراحة إنما يفتي بذلك في

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ٦٢.

(٢) نفس المصدر: ١١ - ١٣.

الصلاة المشتعلة على التسيبكات الثلاث، كما أن المفتي بالاختصار على تسيبة واحدة إنما يُقي بذلك فيما اشتمل على جلسة الاسراحة فترك جلسة الاسراحة والاختصار على تسيبة واحدة ليس عملاً بفتوى المجتهدين ولو على نحو الانضمام.

قلت: الارتباط بين الأجزاء في الثبوت والسقوط لا يلزم الارتباط بينها في الفتوى).

فالمرحوم السيد الحكيم لا يجد هذا إشكالاً، وإننا الإشكال في نظره هو: سقوط الأدلة عن شمول الفتوى للمتعارضين من المجتهدين المتساويين، ولا إجماع أو سيرة تشملهما فتتمتعها الحجية. وهذا المعنى يمكن إسراؤه الى حالة ما لو أفتينا بعدم استراط الأعلمية في التقليد وتعارضت فتوى العالمين. إلا أننا حتى لو قبلنا مبناه في أن التقليد هو العمل وليس الالتزام بالعمل أمكننا أن نقول بشمول الأدلة لمالتي التعارض بين الفتوى، من باب ما أشرنا اليه من السيرة الجارية في كل العصور الأولى على الرجوع الى المجتهدين والإرجاع اليهم، وطبيعي أن ذلك كان يتم مع العلم بالمخالفة بينهم، الأمر الذي يقرر الشمول لهذا المورد أيضاً.

رأي المرحوم السيد الخوئي «قدس سره» :

يرى السيد - رحمه الله - أن التقليد هو الاستناد الى رأي الغير في مقام العمل، مستنداً في ذلك الى أنه الذي تؤكد اللفظة وما يتبادر من الأخبار<sup>(١)</sup>.

وعندما يعالج - رحمه الله - مسألة المجتهدين المتساويين المختلفين في الفتوى وموضع شمول أدلة الحجية لكلتا الفتوى يؤكد أن التخيير بينها - رغم أنه المعروف بين الأصحاب - مرفوض. فالإطلاقات لا يمكنها أن تشمل المتعارضين، والسيرة العقلانية الجارية على التخيير بينها غير ثابتة، بل العقلاء يعتمدون الاحتياط، وسيرة

(١) التنقيح - الاجتهاد والتقليد - تقريرات المرزا الفروي : ٧٧ - ٨١.

المتشعبة لم يحرز كونها متصلة بزمان الشارع، والإجماع منقول بخبر الواحد، ولا يمكننا الاعتماد عليه من جهة، ومن جهة أخرى فإنها مسألة مستحدثة لم يتعرض لها الفقهاء في كلماتهم.

هذا وقد قلنا بإمكان أدعاء السيرة التشريعية، بل القطع بها لمن يلاحظ هذه الحالة السائمة في كل العصور، وخصوصاً في عصر صدر الإسلام. على أنه من الممكن أن نتصور شمول أدلة الحجية للفتوي المتعارضين، لا من باب اعتبار المكلف عالماً بمضمون الفتوي معاً ليلزم منه الجمع بين الضدين أو النقيضين، بل من باب الجامع بين الفتويين، ولا مانع من تعلق الشوق المولوي بأحد فردين يحقق كل منهما غرضه، أو يقال: إن مصلحة التسهيل على المكلفين بإرجاعهم الى المجتهدين - رغم العلم باختلافهم - تولد شوقاً إجمالياً لعمل المكلفين بأحد الفناوي التي تمت من خلال عملية مشروعة، ولا نجد في هذا ضيراً ومخالفة لأي أمر عقلي.

فقد توجد الدولة - مثلاً - مراكز متنوعة لتصدير الأوامر، وهي تعلم أن اجتهادات هذه المراكز قد تختلف في تفسيرها للقوانين واكتشاف مرادات الحاكم، إلا أنها تتفاضل عن ما يحدث نتيجة ذلك من مخالفات غير مقصودة تحقيقاً للمصلحة العليا، وهي تطبيق قوانينها الى أقصى حد ممكن، ولكي يتوضح هذا الأمر لنلاحظ إمكان أن يصرح الحاكم بهذا الموضوع، دوناً إحساس بأي نقص أو مشكلة في تقبل ذلك.

أمّا لغة الاحتياط فقد لانجد لها مجالاً في كثير من الأحوال القانونية العامة، خصوصاً اذا لاحظنا الأمر على الصعيد البشري العام.

وقد أشار السيد الخوئي - رحمه الله - في نهاية بحثه هنا الى: أننا نتصور جعل الحجية لكل منها مشروطاً بالأخذ به، وهو أمر معقول ثبوتاً، إلا أنه ناقش فيه إثباتاً بأن الأدلة جعلت الحجية لفتوى الفقيه دون تقييد بعنصر الالتزام بها.

وهنا نقول بإمكان أن يدعي أحد بأنه رغم عدم التقييد بالالتزام في الموارد

العادية فقد يمكن أن يدّعي أنّ الفهم العرفي الذي يواجه حالة التخالف بين الموردين يلجأ الى هذا التقيد.

ويتوضّح هذا الفهم العرفي عندما نلاحظ ما جاء في الأخبار الدالة على التوسعة في الخبرين المتعارضين، وأنّ المكلف له أن يأخذ بأيّهما شاء من باب التسليم طبعاً اذا تفاضنا عن ما في سندها وعمّنا دلالتها لغير الروايتين المتعارضتين، بل حتّى لو لم نعمّم ولم تتمّ أسنادها فلأنّها تكشف عن حالة عرفيّة في الفهم.

وعلى أيّ حال، فقد يقال: إنّ القائلين بأنّ التقليد هو الالتزام لا يواجهون هذه المشكلة، وفيهم من أمثال صاحب الكفاية - رحمه الله عليه - وصاحب العروة حيث يقول: (التقليد: هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد). إلّا أنّه قد يقال هنا: إنّ الملحوظ في البين هو الطريقة حتّى على رأي هؤلاء، وليس المراد أخذ الالتزام بنفسه موضوعاً حتّى يمكن أن تشمل الإطلاقات.

ثمّ إنّ على رأي غالب علماء المذاهب الأربعة لا بدّ من الصيرورة الى جواز التلقيق أو التبعض بعد أن لم يشترطوا الأعلمية من جهة، وبعد أن اعتبروا أنّها جميعاً موصلة الى الحق، ولم نعتبر على حجة قويّة للقائلين برفض التبعض.

ثمّ إنّ السيّد الخوئي - رحمه الله - في ذيل هذا البحث فرق بين حالتين: حالة عدم العلم باختلاف الفتويين، وحالة العلم بالاختلاف في مجال العمل بهما في عمل مركّب واحد ارتباطي، فأجازها في الأولى ولم يجزها في الثانية، حتّى على تقدير التعميم في الدليل باعتبار أنّ صحّة الأجزاء الارتباطية ارتباطية أيضاً، فاذا أتى بجزء طبق فتوى واحتمل بطلان ما أتى به واقعاً وأتى بالجزء الآخر طبق فتوى الآخر واحتمل البطلان فهو يسلك في صحّة صلاته، ولا حجة معتبرة لديه في صحّتها، ولا يفتي أيّ من المجتهدين بصحّتها، فلا بدّ من الإعادة، وهو معنى البطلان.

والظاهر أنّ ما قاله المرحوم السيّد الحكيم أمّن في البين. ولم نستطع تبيين الفرق بين الحالتين بالنسبة لهذا المورد.



## تتبع الرخص

لقد قلنا: إن هذه المسألة فرع لمسألة التلقيق، فإذا تم ما قيل في جوازه كان هناك مجال للحديث عن موضوع تتبع الرخص.

يقول صاحب فواتح الرحموت: (ويتخرج منه - أي: مما ذكر أنه لا يجب الاستمرار على مذهب - جواز اتباعه رخص المذاهب. قال في فتح القدير: لعل المانعين للانتقال إنا منعوا لتلا يتبع أحد رخص المذاهب. وقال هو رحمه الله تعالى: ولا يمنع منه مانع شرعي، إذ للإنسان أن يسلك الأخف عليه إذا كان له إليه سبيل بأن لم يظهر من الشرع المنع والتحريم)<sup>(١)</sup>.

وأضاف صاحب الفواتح: (لكن لا بد أن لا يكون اتباع الرخص للتلهي؛ كعمل حنفي بالشرطنج على رأي الشافعي قصداً إلى اللهو، وكشافعي شرب المثلث للتلهي به، ولعل هذا حرام بالإجماع؛ لأن التلهي حرام بالنصوص القاطعة)<sup>(٢)</sup>.

## فما هو الموقف من هذه الحالة

إن مقتضى جواز التلقيق جواز اتباع الرخص حتى ولو كان ذلك عن قصد، فما الداعي الذي دعا بعض العلماء إلى رفضه؟ ما يمكن أن يذكر من دواعي الرفض هو:

أولاً: أن فتح هذا الباب يؤدي إلى التحلل، فالإنسان ميال لتخفيف أعباء التكاليف، فإذا ما تتبع الرخص فقد صفة المؤمن الملتزم.

ثانياً: أنه يؤدي إلى التحايل على الشرع، وفتح منافذ لتطبيق الحرام بالتركيب

(١) حاشية المستصفى للفرالي ٢: ٤٠٦ طبعة دار صادر.

(٢) العروة الوثقى، المسألة الثامنة من أبواب التقليد: ٤ من طبعة المكتبة العلمية بتهران.

بين ترخيصين مثلاً.

ثالثاً: أنه يؤدي الى مخالفة حكم الحاكم الشرعي.

رابعاً: أنه يؤدي الى المضرة والمفسدة.

خامساً: أنه يؤدي إجمالاً الى حالة مقطوع بفسادها وحرمتها.

سادساً: تفسيق متبّع الرخص على المرسل على ما جاء عن الإمام أحمد في

رواية عنه.

سابعاً: أنه لا ينسجم مع حصر المذاهب بالمذاهب الأربعة والإجماع على لزوم اتباع أحدها بمفرده، ومن الجدير بالذكر أن ما جاء في الأمر السابع أمر غريب جداً. فإنّ متبّع الرخص لا يتناقض في نفسه مع حصر المذاهب، ولا إجماع على لزوم اتباع أحد المذاهب الأربعة بمفرده، بل ليس هناك إجماع على لزوم حصر المذاهب بالأربعة على أنّ كلّ الدواعي التي دعت الى حصرها لا تجد لها ما يبررها إن قبلنا أنها كانت مبررة سابقاً، وهذا ما نرفضه أيضاً كما رفضه الكثير من العلماء والمحققين<sup>(١)</sup>.

والذي أعتقد: أنّ هذه الدوافع المذكورة توجد بنحو الإجمال في بعض الحالات، الأمر الذي دفع العلماء الى تحريم أصل هذا التتبّع من باب سدّ الذرائع وتحريم مقدّمة الحرام، بل أنّ بعض هذه الدواعي والموانع يشكل دليلاً - لو تحقّق - على ردّ كلّ الموارد، وهو ما ذكر في الداعي الخامس، حيث يتشكّل علم إجمالي يمنع من العمل بأطرافه.

والحقّ هو: أننا لا نستطيع أن نفلق باباً ينسجم مع القواعد الشرعية - لو تمّت - لمجرد أنّه أمر يسهل فيه التحايل، أو قد يؤدي الى المفسدة، أو مخالفة الحكم الشرعي إلا اذا غلبت هذه الأمور عليه وبشكل استثنائي.

والحقيقة هي: أنه يقلّ من يتتبّع الرخص شخصياً وبقصد التلهي، ودعنا عن

(١) يمكن الرجوع هنا الى ما كتبه أستاذنا السيّد محمد تقي الحكيم في «أصول الفقه المقارن»: ٥٩٩.

الشعراء وقصص القاصين، فالباب مفتوح بنفسه...

## بعض الفوائد التي تتصور لانفتاح باب التبعض والاستفادة من الرخص

ما يمكن أن يذكر هنا من الفوائد لانفتاحه يمكن تصويره بما يلي:  
أولاً: ليس لنا أن نغلق باباً للتسهيل نفتح القواعد، فلماذا نمنع فرداً يستطيع  
الاستفادة من رخصة مذهب يعترف بشرعيته إجمالاً؟ وربما كانت هناك حالات تؤثر  
فيها هذه الرخصة أثراً كبيراً كما في أمور الزواج والطلاق مثلاً.

ثانياً: قد يتطلب التخطيط لبرنامج إسلامي موحد لتنظيم شؤون جانب  
حياتي اللجوء الى فتوى معينة - ولا نُصرّ على كونها ترخيصية - تنسجم مع المصلحة  
العامة، وتشكل مع غيرها مجموعة متكاملة، وهو ما يُسمى أحياناً بـ «الدافع الذاتي في  
انتقاء الفتوى»، وهذا ما يمكن أن يطرح - مثلاً - في مسألة توحيد أوائل التهور  
القمريّة، أو مسألة عدم الاعتبار بطلاق الغضبان وغيرها.

ثالثاً: ربما يجد الباحث المسلم - لكي يكتشف مذهباً حياتياً: كالمذهب  
الاقتصادي الإسلامي، أو المذهب الاجتماعي - فتاوى منسجمة مع بعضها لدى مفتين  
متعدين، لكنها تُشكل وجهاً واحداً لخطّ عام، فإنه يستطيع أن يطرح ذلك الخطّ  
كصورة اجتهادية عن المذهب المذكور.

وهذا ما فعله المرحوم الشهيد الصدر - رضوان الله عليه، وهو من كبار  
المجتهدين - في كتابه «اقتصادنا»، فقال مبرراً ذلك: «إن اكتشاف المذهب الاقتصادي  
يتمّ خلال عملية اجتهاد في فهم النصوص وتنسيقها، والتوفيق بين مدلولاتها في أطراف  
واحد، وعرفنا أن الاجتهاد يختلف ويتنوع تبعاً لاختلاف المجتهدين في طريقة فهمهم  
للنصوص، وعلاجهم للتناقضات التي قد تبدو بين بعضها والبعض الآخر، وفي القواعد  
والمناهج العامة للتفكير الفقهي التي يتبنونها، كما عرفنا أيضاً أن الاجتهاد يتمتع بصفة

شرعية وطابع إسلامي مادام يمارس وظيفته، ويرسم الصورة ويحدد معالمها ضمن إطار الكتاب والسنة، ووفقاً للشروط العامة التي لا يجوز اجتيازها...

وينتج عن ذلك كله: ازدياد ذخيرتنا بالنسبة إلى الاقتصاد الإسلامي، ووجود صور عديدة له، كلها شرعية وكلها إسلامي، ومن الممكن - حينئذٍ - أن نتخير في كل مجال أقوى العناصر التي نجدها في تلك الصورة، وأقدرها على معالجة مشاكل الحياة، وتحقيق الأهداف العليا للإسلام، وهذا مجال اختيار ذاتي يملك الباحث فيه حرته ورأيه) ويضيف:

(إن ممارسة هذا المجال الذاتي ومنح الممارس حقاً في الاختيار ضمن الإطار العام للاجتهاد في التشريع قد يكون أحياناً شرطاً ضرورياً من الناحية الفنية لعملية الاكتشاف).

ويضيف متسائلاً: (هل من الضروري أن يعكس لنا اجتهاد كل واحد من المجتهدين - بما يتضمن من أحكام - مذهباً اقتصادياً وأساساً موحدة منسجمة مع بناء تلك الأحكام وطبيعتها؟).

ونجيب على هذا السؤال بالنفي؛ لأن الاجتهاد الذي يقوم على أساسه استنتاج تلك الأحكام معرض للخطأ، ومادام كذلك فمن الجائز أن يضم اجتهاد المجتهد عنصراً تشريعياً غريباً على واقع الإسلام. ولهذا يجب أن نفصل بين واقع التشريع الإسلامي - كما جاء به النبي صلى الله عليه وآله - وبين الصورة الاجتهادية كما يرسمها مجتهد معين<sup>(١)</sup>.

وهكذا نقول: بأن فتح باب التمييز وحتى باب اتباع الرخص - ولكن بشكل يُعده عن الابتذال - أمر مرغوب فيه، والله العالم.

# نظرة الحق بين الشريعة والقانون

الدكتور عبد السلام العبدوني  
أستاذ كلية الحقوق - عمان

## المطلب الأول :

### معنى الحق في اللغة وفي الإصطلاح الفقهي

الحق في اللغة: مصدر حق الشيء يحق إذا ثبت ووجب... فأصل معناه - لغة -  
البرهان والوجوب، لذا أطلق في اللغة على أشياء كثيرة فيها هذا المعنى.  
فقد بين الفيروزآبادي في القاموس المحيط: أن الحق يطلق في اللغة على المال  
والمالك والموجود الثابت، ومعنى حق الأمر: وجب ووقع بلا شك<sup>(١)</sup>.  
وبين الزمخشري في أساس البلاغة: أن معنى حق الله الأمر حقاً: أثبتته  
وأوجبه<sup>(٢)</sup>.

وفي لسان العرب: الحق: نقيض الباطل. ثم استعرض ابن منظور استعمالات  
لغة عديدة تدور على معاني الثبوت والوجوب والإحكام والتصحيح واليقين  
والصدق<sup>(٣)</sup>.

(١) القاموس المحيط ١: ٣٢٩.

(٢) أساس البلاغة: ١٨٧.

(٣) لسان العرب ١٠: ٤٩ - ٥٢.



نعالي: هو الحق.

الثاني: يقال للموجود بحسب ما تقتضيه الحكمة، ولذلك يقال: فعل الله تعالى كله حقّ نحو قولنا: الموت حقّ، والبعث حقّ...

الثالث: الاعتقاد في الشيء المطابق لما عليه ذلك الشيء في نفسه كقولنا: اعتقاد فلان في البعث والنواب والعقاب والجنة والنار حقّ.

الرابع: للفعل والقول الواقع بحسب ما يجب، وبغدر ما يجب، وفي الوقت الذي يجب... الخ<sup>(١)</sup> ثم أخذ في استعراض استعمالات الحقّ في القرآن الكريم تدور على معنى: البات والوجود والوجوب .

أما في الاصطلاح الفقهيّ: فقد تعدّدت استعمالات الفقهاء للفظه الحقّ، أذكر أهمّها فيما يلي<sup>(٢)</sup>:

أ - فهم قد يستعملونه بمعنى عامّ شاملٍ يقصد به كلّ ما يثبت للشخص من ميزات أو مكناتٍ أو سلطات، سواء كان النابت مالياً أم غير ماليّ، والحقّ بهذا المعنى هو الذي يهّنا في هذه الدراسة.

ب - وهم قد يستعملونه في مقابلة الأعيان والمنافع المملوكة، ويريدون به: ما ينبت للأشخاص من مصالح بالاعتبار الشرعيّ، دون أن يكون لها وجوداً إلا بهذا الاعتبار: كحقّ السّفعة، وحقّ الطلاق، وحقّ الحصانة وحقّ الولاية.

---

(١) بصائر ذوي التمييز ٢: ٤٨٤.

(٢) انظر الدكتور عبد الرزاق السنهوري، مصادر الفقه الإسلامي ١: ١٤ ، والشيخ عليّ الحنفيف، أحكام المعاملات الشرعيّة: ٢٨، والشيخ عيسوي أحمد عيسوي المدخل للفقه الإسلامي: ٣٠٦، ومحمد سلام مدكور المدخل للفقه الإسلامي: ٤٢٣.

ج - وهم قد يلاحظون المعنى اللغوي فقط، فيقولون: حقوق الدار ويقصدون بذلك: ما يثبت للدار من مرافق: كحقّ التعلي، وحقّ الشرب، وحقّ المسيل؛ لأنها ثابتة للدار ولازمة لها. ويقولون: حقوق العقد ويقصدون بذلك: ما يتبع العقد من التزامات ومطالبات تتصل بتنفيذ حكمه، فعقد البيع حكمه نقل ملكية المبيع، وحقوقه: تسليم المبيع، ودفع الثمن، وأحكام تحمّل تبعه هلاك المبيع... الخ.

د - وقد يطلقون لفظه الحق مجازاً على غير الواجب؛ للحض عليه والترغيب في فعله، فيقولون: حقوق الجوار، ويقصدون بها: الأمور التي حثت عليها الشريعة في التعامل بين الجيران.

هـ - ويطلق لفظ الحق في اصطلاح الحنفية والزيدية في مقابل الملك، عندما يكون هنالك اختصاص يسوّغ لصاحبه بعض التصرفات على محله، دون أن يكون له التصرف الكامل فيه.

فقد عرّف القاسبي الحق بهذا المعنى بقوله: (وهو في عرف السرعة: عبارة عما يختص به الإنسان انتفاعاً وارتفاقاً، لا تصرفاً كاملاً؛ كطريق الدار، ومسيل الماء، والسرب، ومسارح الطريق، فانه قد ينتفع بمسيل مائه على سطح جاره وبطريق داره، ولو أراد أن يتصرف بالتملك فيه بيعاً أو هبةً أو نحوه لا يمكنه ذلك)<sup>(١)</sup>.

أما فقهاء الشافعية والمالكية والحنبلية والإمامية: فيطلقون على هذه العلاقة الشرعية التي تقوم بين الإنسان والشيء بحيث لا تعطيه سلطة التصرف الكامل فيه اختصاصاً أو حق اختصاص<sup>(٢)</sup>.

وقد عرّف ابن رجب في قواعد حق الاختصاص هذا بقوله: (هو عبارة عما يختص مستحقّه بالانتفاع به، ولا يملك أحد مزاحمته، وهو غير قابل للشمول

(١) القاسبي، الحاوي القدسي، ١٥٠٥هـ.

(٢) انظر بالتفصيل الدكتور عبد السلام العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية ١: ١٦٠ - ١٦٨.

والمعاوضات<sup>(١)</sup>. والمقصود بقوله: غير قابلٍ للشمول - أي: شمول جميع صنوف الانتفاع والتصرف.

وقد ذهب عدد من الفقهاء المحدثين إلى القول: بأن فقهاء الشريعة الإسلامية لم يضعوا تعريفاً جامعاً مانعاً للحقّ بمعناه العام، وأنه قد نقلت عنهم بعض تعاريف له قاصرة عن تحديد معناه تحديداً دقيقاً، ويبنوا أن ذلك قد يعود إلى أن فقهاء الشريعة القدماء قد رأوا أن فكرة الحقّ معروفة لا تحتاج إلى تعريف، مكفين بوضوح معناه اللغوي<sup>(٢)</sup>. وقد نقل هؤلاء الفقهاء المحدثون عدداً من التعاريف، ويبنوا ما يوجّه إليها من نقد.

ومن التعاريف التي تدور على المعنى اللغويّ تعريفه بأنه (الموجود من كلّ وجه وجوداً لا شكّ فيه)<sup>(٣)</sup>. وتعريفه بأنه (الثابت الذي لا يسوغ إنكاره)<sup>(٤)</sup>.

وقد جاء في جامع العلوم الملّقب بدستور العلماء للأحمد نكري: (الحقّ في اللغة: الأمر الثابت الذي لا يسوغ إنكاره... وفي اصطلاح أرباب المعاني هو: الحكم المطابق للواقع، ويطلق على الأفعال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك الحكم، ويقابله الباطل)<sup>(٥)</sup>.

ومن التعاريف الأخرى التي كانت محلّ نقد:

أ - تعريف ابن نجيم في البحر الرائق بقوله: (والحقّ ما يستحقّه الرجل)، وتصريف الزيلعي في تبين الحقائق بقوله: (والحقّ ما استحقّ الإنسان). فهذان

(١) ابن رجب القواعد الفهية: ١٩٢.

(٢) الدكتور محمد فتحي الدريفي. الحقّ ومدى سلطة الدولة في تقييده: ١٨٣، والشيخ عليّ الحنف، الملكية في الشريعة الإسلامية ١: ٢.

(٣) النسفي، شرح المنار (وحواشيه): ٨٨٦.

(٤) ثمّ عرّفه بذلك: الفري والقهستاني، وانظر أحمد فهمي أبو سنّة، النظريات العامة للمعاملات: ٥٠.

(٥) الأحمد نكري، دستور العلماء ٢: ٤٣، وانظر التهانوتي، كشف اصطلاحات الفنون ١: ٣٢٩.

التعريفان يكتنفهما الغموض لعموم لفظ «سا»، ولما يلزم فيها من دور<sup>(١)</sup>.

ب - وعرفه الشيخ عبد الحليم اللكنوي في حاشيته «قمر الأهمار على نور الأنوار شرح المنارة قائلاً: (الحق الموجود والمراد هنا حكم يثبت). وقد انتقد هذا التعريف بأنه غير قويم؛ لأن الحكم في اصطلاح الأصوليين هو خطاب الشارع...، وواضح أن الحق ليس الخطاب، إنها هو أثر الخطاب، وإن أريد بالحكم هنا اصطلاح الفقهاء - أي: أثر الخطاب - فالتعريف غير مانع، لأن الأثر لا يقتصر على ما جعله الشارع ثابتاً ولازماً، بل يشمل أيضاً ما جعله الشارع مباحاً، كما يشمل أيضاً الأحكام الوضعية، وبذا يكون هذا التعريف تعريفاً بالأعم، فكل حق حكم، وليس كل حكم حقاً، فعلى ذلك يكون التعبير بلفظ «الحكم» ميبهاً لا يبين حقيقة الحق وعناصره التي يجب أن يكشف عنها التعريف<sup>(٢)</sup>.

ج - وعرف القرافي في الفروق حق الله: بأنه أمره ونهيه، أي: الخطاب نفسه، وحق العبد: بأنه مصالحه<sup>(٣)</sup>... ثم علق على ذلك بقوله: (ما تقدم من أن حق الله تعالى أمره ونهيه مسكّل بما في الحديث الصحيح عن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - أنه قال: «حق الله تعالى على العباد أن يعبدوه ولا يُشركوا به شيئاً»<sup>(٤)</sup>. فيقضي أن حق الله تعالى على العباد نفس الفعل، لا الأمر به، وهو خلاف ما نقلته قبل هذا. والظاهر أن الحديث مؤول، وأنه من باب إطلاق الأمر على متعلّقه الذي هو الفعل. وبالجملّة: فظاهره معارض لما حرّره العلماء من حق الله تعالى، ولا يفهم من قولنا: الصلاة حق الله تعالى إلا أمره بها، إذ لو فرضنا أنه غير مأثور بها لم يصدق

(١) الدررني، المرجع السابق: ١٨٤، الشيخ الحفيظ، المكيّة و الشريعة الإسلاميّة ١: ٢.

(٢) مصطفى الزرقاء، المدخل إلى نظرية الالتزام العامّة في الفقه الإسلامي: ١٥، والدكتور الدررني، الحق ومدى سلطة الدولة في تقييده: ١٨٧.

(٣) القرافي، الفروق ١: ١٤٠ - ١٤٢.

(٤) الحديث أخرجه مسلم وأحمد والحاكم والبرّاء وغيرهم، ومسلم، الصحيح بنسج النووي ١: ٢٣١.

والهمني، جمع الزوائد ٥٠٤.

أتها حقَّ الله تعالى، فنجزم بأنَّ الحقَّ هو نفس الأمر، لا الفعل، وما وقع من ذلك مؤوَّل<sup>(١)</sup>.

وقد منع ابن الشاطِّ في حاشيته على الفروق<sup>(٢)</sup> أن يطلق حقَّ الله على أمره ونهيه، وبين: أنَّ حقَّ الله متعلِّق أمره ونهيه، وهو عبادته. فحقَّ الله: فعل الإنسان ليس غير. واستدل على هذا بدليلين:

الأوَّل: ظاهر النصوص كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾<sup>(٣)</sup>، وقوله - صلى الله عليه وسلم -: «حقَّ الله على عباده: أن يعبدوه، لا يشركوا به شيئاً»، والعبادة فعل لا حكم.

الثاني: أنَّ حقَّ الله معناه: اللازم له على عباده، واللازم على العباد لا بدَّ أن يكون مكتسباً لهم، وكيف يصحَّ أن يتعلَّق الكسب بأمره وهو كلامه وهو صفته القديمة؟! فلا بدَّ أن يكون حقَّ الله فعل الإنسان الذي هو متعلِّق الحكم، وليس الحكم نفسه؛ لأنَّه خطاب الله، وهو قديم لا يمكن أن يكون حقاً لله على العباد<sup>(٤)</sup>.

ويلاحظ أنَّ الشاطبيَّ في الموافقات قد بين: أنَّ الأحكام الشرعيَّة حقوق لله من جهة وجوب الإيَّان بها، وتشكر المنعم عليها، وعدم التلاعب بها، وأنها من اختصاص الله وحده<sup>(٥)</sup>، ومقتضى كلام الشاطبيَّ هذا: أنَّه يجوز إطلاق الحقَّ على حكم الله بمعنى: أنَّ على الناس الإيَّان به حقاً لله، والإيَّان فعل مقدور للإنسان، لا بمعنى الخطاب.

وعلى هذا الفهم يمكن حمل تعريف الحقِّ: بأنَّه حكم يثبت. وهو المعنى المتبادر

(١) القرافي، الفروق ١: ١٤٠ - ١٤٢.

(٢) الشيخ أحمد أبو سنَّة، النظريَّات العامَّة للمعاملات: ٥٥ حيب ذكر أنَّ الذي منع هو القرافي.

(٣) الذاريات: ٥٦.

(٤) ابن الشاطِّ، الحاشية على الفروق للقرافي ١: ١٤٠ - ١٤٢، والشيخ محمَّد عليَّ حسن، تهذيب الفروق للقرافي ١: ١٥٧.

(٥) الشاطبي، الموافقات ١: ٣١٥ و٣٢٦.



من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾<sup>(١)</sup>.

ثم إن علماء الأصول قد تعرضوا في بحث الاجتهاد لمسألة: هل الحق عند الله تعالى واحد أم متعدد؟ وأرادوا به: حكم الله، ومع ذلك فإن هذه التعاريف لا تبرز ماهية الحق وتظل مبهمّة لا تصوّر معناه بطريقة واضحة بيّنة.

وقد وجدت أثناء بحثي في موضوع الملكية في الشريعة الإسلامية<sup>(٢)</sup> تعريفاً للحق لأحد فقهاء الشافعية الكبار وهو: القاضي حسين بن محمد المروزي، المتوفى سنة (٤٦٢ هـ) في كتابه «طريقة الخلاف بين الشافعية والحنفية». وهذا الكتاب مازال مخطوطاً في دار الكتب المصرية، فقد جاء فيه: (والمعنى بالحق: اختصاص مظهر فيما يقصد له سرعاً)<sup>(٣)</sup>.

وهذا التعريف له وزنه وقيمته العلمية من عدة نواح:

أ - إنه عرف الحق بأنه: اختصاص، وهو تعريف يبرز ماهية الحق؛ لأن الاختصاص جوهر كلّ حق، فلا وجود له إلا بوجود الاختصاص الذي هو عبارة عن العلاقة التي تقوم بين الشخص والحق، بحيث يكون لهذا الشخص وحده الاستتار بالسلطات والمكانات والصلاحيات النابتة سرعاً في هذه العلاقة لصاحبه محله.

ب - إن تعريف الحق بأنه «اختصاص» هو الذي يكاد ينتهي إليه البحث القانوني بعد طول تحبّط في معرفة ماهية الحق وقوامه<sup>(٤)</sup>.

(١) المؤمنون: ٧١.

(٢) كتاب الخلاف بين الشافعية والحنفية للقاضي ابن عليّ الحسين بن محمد بن أحمد المروزي الشافعي، مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ١٥٢٣، فقه الشافعي.

(٣) القاضي حسين، طريقة الخلاف بين الحنفية والشافعية، و١٥٠ أ (مخطوط).

(٤) انظر تعريفات القانونيين للحق للدكتور عبد السلام الصادي، الملكية في الشريعة الإسلامية ١: ١٠٣.

جـ - إن وصف هذا الاختصاص بأنه مظهر فيما يقصد له يبين أن طبيعة هذا الاختصاص تقوم على وجود آثار وثمار ونتائج يختص بها صاحب الحق، دون غيره في الأشياء التي شرع الحق فيها والتي قد تكون مادية أو معنوية كما سنعرض.

د - إنه تعريف أحد فقهاء القرن الخامس الهجري، مما يدل على أن فقهاء الشريعة القدامى قد قاموا بتعريف الحق تعريفاً صحيحاً.

وعرف الإباضية الحق - كما في شرح النيل - بأنه: ما لشيء على آخر<sup>(١)</sup>، وقد ذكروا تحت فصل الحقوق: حقوق الوالدين على أولادهم، وحقوق الأولاد نحو والديهم، والحقوق التي بين الأرحام، وما يجب على ولي اليتيم نحو اليتيم، وحقوق الجوار، وحقوق الضيافة، وحقوق المسلمين بعضهم على بعض<sup>(٢)</sup>، مما يدل على أنهم يطلقونه على كل ما أنبتة الشرع، وطلبه من الناس لمصلحة بعضهم على بعض، دون النظر إلى أن هذا النبوت أو الطلب كان على سبيل اللزوم أو الترغيب.

وقد اهتم الفقهاء المحدثون بتعريف الحق وتعددت تعريفاتهم له. والناظر في هذه التعريفات أنه يمكن تقسيمها إلى ثلاثة اتجاهات:

الأول: تعريفه على أساس أنه مصلحة ثابتة لصاحبه.

الثاني: تعريف الحق بأنه اختصاص، أو علاقة اختصاصية بين صاحب الحق ومحلّه.

الثالث: تعريف الحق من منطلق معناه اللغوي (النبوت والوجوب).

وقد عرضت لهذه التعريفات وناقشتها في دراسة مستقلة انتهت فيها إلى تعريف الحق: بأنه اختصاص ثابت في الشرع يقتضي سلطة أو تكليفاً لله تعالى على عباده أو الشخص على غيره<sup>(٣)</sup>. فالحق علاقة شرعية بين صاحبه والشيء (محل الحق).

(١) شرح النيل ٢: ٥٨٢.

(٢) الدكتور عبد السلام العبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية ٦: ٩٨ - ١٠٣.

(٣) الدكتور عبد السلام الصلبي، الملكية في الشريعة الإسلامية، ٦: ٩٨ - ١٠٣.

طبيعتها تكون على استئثار صاحب الحق بموضوعه في محل الحق. وهذه العلاقة الاختصاصية لازمة لصاحب الحق على سبيل الوجوب.

وموضوع الحق: تارة يكون سلطة وتارة يكون تكليفاً، والسلطة قد تكون على شخص كما في حق الولاية على النفس، وقد تكون على شيء معين كما في حق الملكية، والتكليف: التزام وعهدة يقع على الإنسان، وهو قد يكون أداءً أو امتناعاً، والأداء قد يكون شخصياً كحق المستأجر على الأجير، وقد يكون مالياً كحق الدائن على المدين. والحقوق تثبت إما لله سبحانه أو للناس بعضهم على بعض. وسيأتي له مزيد إيضاح عند الحديث عن أنواع الحقوق.

### المطلب الثاني

#### طبيعة الحق في النظر الإسلامي :

بيّنت كثير من الآيات القرآنية الكريمة أن الله سبحانه وتعالى هو المالك لهذا الكون بكل ما فيه من جمادٍ أو حيوانٍ أو إنسانٍ، فهو خالقه الذي صورَه وأبدعه، وهو بالتالي الحاكم فيه بما يشاء... من هنا يكثر في القرآن الكريم التعقيب على الأحكام والأوامر والنواهي بأن «الله ما في السموات وما في الأرض»، وبأن «الله مُلْكُ السموات والأرض»؛ وذلك لتقرير أن مالك السموات والأرض له وحده حق تنظيم ما يملكه، والحكم فيه بما يشاء، والتصرف فيه بما يريد، فله سبحانه وحده التشريع للناس بما تقتضيه حكمته، والأمر والحكم في هذا الكون بما يشاء.

وقد شاعت حكمته - جلّ وعلا - أن لا يشرّع للناس إلا ما فيه خيرهم وصلاحهم في الدنيا والآخرة. قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾<sup>(١)</sup>، وقال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً

لِلْمَسَالِينِ<sup>(١)</sup>، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ<sup>(٢)</sup>﴾.

وقد اقتضت حكمة الله سبحانه وتعالى أن يستخلف الناس في الأرض، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً<sup>(٣)</sup>﴾، وَأَنْ يُسَخَّرَ لَهُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ نِّعَمٍ. قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً<sup>(٤)</sup>﴾، وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ<sup>(٥)</sup>﴾.

لقد أوضحت الآيات الكريمة: أَنَّ الْمَالِ الَّذِي بَيْنَ أَيْدِي النَّاسِ هُوَ مَالُ اللَّهِ سبحانه استخلفهم فيه، ومنحهم إياه، وخوّلهم الانتفاع به والاستمتاع بطيباته ومظاهر زينته وجماله، فهم ليسوا مُلَاكًا أَصْلِيينَ له، ولا أصحاب حقٍّ طبيعيٍّ في تملكه، بل هو هبة وتفضل ونعمة منه سبحانه، ومن هنا جاء قول أبي زيد الدبوسي: (الملك نعمة علّقت بأسباب مشروعة)<sup>(٦)</sup>.

ومن الآيات الكريمة الواضحة في هذا: قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ<sup>(٧)</sup>﴾، وقوله سبحانه: ﴿وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ<sup>(٨)</sup>﴾. قال القرطبي<sup>(٩)</sup> - عند تفسير الآية الأولى -: (إنها دليل على أَنَّ أصل الملك لله سبحانه،

(١) الأنبياء: ١٠٧.

(٢) الحديد: ٢٥.

(٣) البقرة: ٣٠.

(٤) لقمان: ٢٠.

(٥) الأعراف: ٩٠.

(٦) أبو زيد الدبوسي، تفهيم أصول الفقه: ٧٤.

(٧) الحديد: ٧.

(٨) النور: ٣٣.

(٩) القرطبي، الجامع لتفسير آيات الأحكام ١٧، ٢٣٨.

ولأن العبد ليس له فيه إلا التصرف الذي يرضي الله، فيشبهه على ذلك الجنة، فمن أُنقذ منها في حقوق الله وهان عليه الإنفاق منها - كما يهون على الرجل النفقة من مال غيره إذا أذن له فيه - كان له الثواب الجزيل والأجر العظيم). ثم قال: (وهذا يدل على أنها ليست بأموالكم في الحقيقة، وما أنتم فيها إلا بمنزلة الثواب والوكلاء، فاغتموا الفرصة فيها بإقامة الحق قبل أن تزال عنكم إلى من بعدكم)<sup>(١)</sup>.

وهذا الاستخلاف الإلهي للإنسان على الأرض ليس استخلاقاً دائماً، بل محدوداً بحدود وضعها الله سبحانه وتعالى عندما قدر آجال الناس، وأن الدنيا زائلة لا محالة... كما أن هذا الاستخلاف ليس استخلاقاً مطلقاً، بل بينت الشريعة أصوله وقواعده، فلم يترك أمر الناس على هذه الأرض فوضى دون تنظيم، فهو مقيد بقيود شرعها الله سبحانه حددت مدها وكيفية، ووضحت طريقة الانتفاع والتمتع بها سخره الله سبحانه للإنسان.

يقول ابن العربي في تفسيره: (فَخَلَقَهُ سبحانه وتعالى الأرض، وإرساؤها بالجبال، ووضع البركة فيها، وتقدير الأقوات بأنواع الثمرات وأصناف النبات إنما كان لبني آدم تقدمة لمصالحهم، وأهبة لسد مفارقهم).

ثم بين: أنه لو أبيع جميع ما في الأرض لجميع الناس جملة منثورة (لأدنى ذلك إلى قطع الوسائل والأرحام، والتهاresh في الحطام، لذلك بين الله لهم طريق الملك، وشرح لهم مورد الاختصاص، وقد حصل في هذه الحال تقاتل وتهاresh وتقاطع، فكيف لو شملهم التسلط وعثمهم الاسترسال؟)<sup>(٢)</sup>.

وبذا يظهر: أن المستخلفين ليسوا أحراراً في التصرف فيها استخلفوا فيه كيف

(١) أنظر - للمزيد من النصوص - مؤلفات: الطبري، والزمخشري، وابن كثير واللويس، والجصاص وابن رجب، والغزالي، وابن السكيت، وابن عرفة، والدكتور عبد السلام العبادي الملكية في الشريعة الإسلامية ١: ٤٠٧ - ٤١٣.

(٢) ابن العربي، أحكام القرآن ١: ١٤.



يشأون، فهم لم يُخْلَقُوا وَتُستَخْلَفُوا في الأرض إِلَّا ليعبدوا الله سبحانه حقَّ عبادته، والعبادة في المفهوم الشامل في النظر الإسلامي تعني: الالتزام بكل ما شرع الله سبحانه من قواعد وأحكام لتنظيم الحياة الإنسانية بكل معانيها... وهذا الذي شرعه الله سبحانه جاء لخير الناس ومصالحهم، وليس لمصلح تعود عليه جلّ وعلا.

قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا﴾<sup>(١)</sup>، وإذا لم يفعل المستخلفون ذلك لم يعودوا أهلاً للاستخلاف؛ لأنهم لم يحققوا شروطه، فحياتهم خاضعة لشروط المملك الأصلي وتعليماته، وإذا تصرف الوكيل تصرفاً مخالفاً لشروط الموكل وقع تصرفه باطلاً، ولم ترتب عليه آثاره المقررة أصلاً. هذا بالإضافة إلى أن الإنسان سيحرم نفسه مما ستحققه هذه القواعد والأحكام من خير ومصحية له في الدنيا والآخرة. قال تعالى: ﴿فَمَنْ اتَّبَعَ هُذَاهِ فَلََا يُضِلُّ وَلَا يَشْقَى \* وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾<sup>(٢)</sup>.

من هذا البيان يظهر لنا: أن الحقوق المقررة للأفراد والجماعة في النظر الإسلامي إنما هي: منحة إلهية مقررة بفضل من الله سبحانه للإنسان من أجل أن يحقق بها مصالحه الدنيوية والأخروية، فهي ليست حقوقاً طبيعية لأصحابها، ولا هي منحة من المجتمع أو القانون الذي تضعه الأمة، فليس للمجتمع أو للدولة التي تقبله أن تتعرض للفرد في حقوقه مادام يلتزم بشروط المانح وأوامره.

ومن هنا، فلا مجال في الشريعة الإسلامية لتصور الحقوق المطلقة التي لأصحابها الحرية الكاملة في استعمال هذه الحقوق وفق أهوائهم؛ ذلك أن هذه الشريعة وهي الله سبحانه الرحيم بالناس عامة، والعليم بما جلت حوائج الناس وأجلها، المتصف بصفات الكمال عدلاً وعِلماً وحكمة، والذي يشرع لمصلحة البشر أجمعين على

(١) الذاريات: ٥٦ و ٥٧.

(٢) طه: ١٢٣ و ١٢٤.

اختلاف بلادهم ومجتمعاتهم وأزمانهم. لقد وضعت هذه الشريعة القواعد التي تكفل تحقيق مصالح الفرد، مراعيةً أنه يعيش في جماعة لها عليه حقوق، كما أن له عليها حقوقاً، فهي تقيم توازناً بين مصالح الفرد ومصالح الجماعة، فلا تغلو ولا تنطرف في نظرتها إلى الحقوق، كما أنها في الوقت نفسه لا تغلبها ولا تمس جوهرها، فهي تقوم على مجموعة من الأسس والمبادئ أهمها:

أولاً: أن الحقوق لا تعتبر إلا باعتبار الشارع الحكيم، فهي تنشأ بأحكامه، وتوجد بإرادته، نصاً مباشراً أو استنباطاً من النصوص، وفق قواعد الاجتهاد المقررة، فالشريعة هي أساس الحقوق وجوداً، واعتباراً، وتنظيماً، وانقضاءً.

يقول الإمام الشاطبي في الموافقات: (...لأن ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقاً بإنبات الشرع، لا بكونه مستحقاً لذلك بحكم الأصل)، ويقول: (...إذ كان لله ألا يجعل للعبد حقاً أصلاً<sup>(١)</sup>).

ثانياً: الحقوق في النظر الإسلامي مقيد بقيود تضمن مصالح الفرد والجماعة، وهذه القيود تختلف من حق لآخر، وهي في مختلف أنواع الحقوق على نوعين: قيود أصلية ملازمة للحق لا تنفك عنه، وقيود استثنائية طارئة قد تفرض على الحق إذا أوجبت ذلك ظروف خاصة قد يتعرض لها المجتمع، مما يعرف باستعراض أنواع الحقوق وبيان القيود المقررة عليها أصلاً واستثناءً<sup>(٢)</sup>.

ثالثاً: وقد حملت الشريعة الأفراد واجبات والتزامات معنوية ومادية تهدف لتحقيق مصالح الجماعة، تجعل للحقوق وظائف اجتماعية تعود على المجتمع بالخير والمصلحة، مثل: تحميل الأفراد واجبات دفع الزكاة والنفقة على الأقرباء الفقراء،

(١) الشاطبي، الموافقات ٢: ٣١٦ بتصرف، وانظر الزبيدي، الحق ومدى سلطة الدولة في تقييده: ٢٢. ومحمد سلام مذكور المدخل للفقه الإسلامي: ٢٩.

(٢) انظر هذه القيود بالتفصيل بخصوص حق الملكية للدكتور عبد السلام العبادي الملكية في الشريعة الإسلامية: ٢، والذي خصص لبحث قيود الملكية.

وصدقة الفطر والكفارات... الخ مما يجعل حق الملكية في النظر الإسلامي وظيفة اجتماعية، فهو حق فردي مقيد له وظيفة اجتماعية.

وقد أدرك الفقهاء السابقون هذه الطبيعة الخاصة للحقوق في النظر الإسلامي. يقول أبو زيد الدبوسي - المتوفى سنة ٤٣٠ هـ - في تقويم أصول الفقه: (فأفاه تعالى لما خلق الإنسان لحمل أمانته أكرمه بالعقل والذمة، حتى صار بها أهلاً لوجوب الحقوق له وعليه، فثبت له حق العصمة والحرية، والمالكية (الملكية) بأن حمل حقوقه وتثبت عليه حقوق الله تعالى التي سبأها «أمانة»... والآدمي لا يخلق إلا وله هذا العهد والذمة، ولا يخلق إلا وهو أهل لوجوب حقوق الشرع عليه، كما لا يخلق إلا وهو حر مالك لحقوقه)<sup>(١)</sup>.

فهذا النص يشعرا باهتمام فقهاءنا ببيان حقوق الإنسان، وأن الإنسان مفطور عليها بإرادة الله جلّ وعلا، مما يجعل لها حرمة تجعل من الاعتداء عليها والتقليل من شأنها اعتداء صارخاً على شرع الله ودينه.. فالعصمة والحرية والمالكية (الملكية) حقوق أثبتها الله سبحانه للإنسان<sup>(٢)</sup>. فهي ليست ناشئة عن طابع الأشياء، ولا عن اتفاق الناس، ولكنها ناشئة بإرادة الله سبحانه، وجعله السبب منتجاً لمسيبه شرعاً... فلا اعتداء عليها اعتداء على إرادته سبحانه<sup>(٣)</sup>.

عندما أردت بحث بيان طبيعة الملكية في الشريعة الإسلامية انتهيت بعد دراسة مستفيضة إلى: أن حق الملكية الخاصة في الشريعة الإسلامية حق فردي مقيد كائن بتوظيف واستخلاف من الله سبحانه، له وظائف شخصية وأسرية واجتماعية حددتها الشريعة، حيث تمت مناقشة القول: بأن الملكية في الشريعة الإسلامية وظيفة اجتماعية، وأوضحت أن هذا القول يتعارض مع كون الملكية حقاً لصاحبها؛ لأنها تعني:

(١) أبو زيد الدبوسي، تقويم أصول الفقه: ٨٦٦، وصدر الشريعة، التلويح ٣: ١٥٣.

(٢) القابسي، الحاروي القدسي: ١٣٧.

(٣) انظر بالتفصيل الدكتور عبد السلام المبادي، الملكية في الشريعة الإسلامية ١: ١٣٣ و٤٢٦ - ٤٣٨.

أن صاحبها عبارة عن موظف يجوز التمسرة لمصلحة المجتمع، وهذا يؤدي إلى إنكار الجانب الشخصي للملكية وإلغاء فكرة الحق، وإعطاء الدولة سلطات مطلقة على حقوق الأفراد. والواقع أن الدولة كالفرد كلاهما يتلقى الحق منه تعالى، ولا سلطة لها على حقوق الأفراد إلا بالقدر المسموح به شرعاً عندما تتعارض المصلحة الخاصة مع المصلحة العامة ولا يمكن الجمع بينهما، عندها تقوم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة؛ لأنها أولى بالاهتمام والرعاية.

كما ناقش الباحث فكرة حق الملكية المطلق، وبين بالتفصيل القيود المقررة على حق الملكية في النظر الإسلامي، وأنها تشمل قيوداً أصلية واستثنائية، والمقصود بالقيود الأصلية: هي التي لا تنفك عن حق الملكية وتلازمه باستمرار، أما القيود الاستثنائية فيقصد بها: ما تفرضه الدولة على الملكية الخاصة من قيود عندما يقوم ظروف توجب ذلك.

وقد شملت القيود الأصلية ثلاثة أنواع من القيود هي: القيود اللازمة لأسباب الملك، والقيود اللازمة لاستعمال الملك والتصرف فيه، والقيود اللازمة لانفعال الملك. أما القيود الاستثنائية فقد شملت: قضايا عديدة جرى بحثها بالتفصيل، مثل: فرض ضرائب جديدة على أموال الناس، والتسعين، والغرامة والمصادرة، ونزع الملكية للمنفعة العامة، وتحديد الملكية... الخ مما يعرف بالعودة لهذه الدراسة.

### المطلب الثالث :

## استعراض عام لأنواع الحقوق في الشريعة الإسلامية وموقع حق الملكية الخاصة بينها :

اهتم الفقهاء بدراسة الحقوق من الناحية التفصيلية، فعنوا بدراسة آحاد الحقوق في جميع معاملات الإنسان وتصرفاته، وبينوا أحكامها، لذلك انتشرت أحكام

حقوق الإنسان وواجباته في كتب الفقه المختلفة، حيث يتناول بالتفصيل: الحقوق التي تثبت للأفراد والجماعة والدولة تجاه مختلف العلاقات التي تقوم في المجتمع الإنساني.

أما الأصوليون: فإنهم عندما تعرضوا لدراسة الحق ركزوا اهتمامهم على أقسام الحق باعتبار مستحقه: (الله أو العبد)، وعلى أهلية وجوب الحق وأدائه، فلم يهتموا بصياغة نظرية للحق شاملة يتحدثون فيها عن كل ما يتعلق به.

يقول الأستاذ الشيخ أبو سنّة: (لكن علماء الأصول حين وضعوا الأصل لهذه النظرية لم يكملوا مباحثها، ولم يبرزوا معالمها، مع أنها القاعدة الكبرى لعلم الفقه التي يتفرع عنها جميع نظرياته وأحكامه)<sup>(١)</sup>.

وفرق الأصوليون والفقهاء بين نوعين من أنواع الحق، وهما: حق الله وحق العبد، وبنوا: أن معيار التفريق بينها هو: أن حق العبد: عبارة عما يسقط بإسقاط العبد: كضمان المتلفات. وحق الله ما لا يسقط بإسقاط العبد: كالصلاة والصوم.

قال ابن القيم: (والحقوق نوعان: حق الله وحق الآدمي، فحق الله لا مدخل للصلح فيه: كالحدود والزكوات والكفارات ونحوها. وأما حقوق الآدميين: فهي التي تقبل الصلح والإسقاط والمعاوضة عليها)<sup>(٢)</sup>.

وعرفوا حق الله بأنه: ما يتعلق به النفع العام للعباد، ولا يختص بأحد: كحرمة الزنا، فإنه يتعلق به عموم النفع، من: سلامة الأنساب، وصيانة الأولاد، وإنها نسب إلى الله تعظيماً لأمره؛ لخطورته وشمول نفعه. فليس المراد: أن الله تعالى يختص به وحده من بين سائر الحقوق، أو أنه سبحانه ينتفع به، فحقوق الله وحقوق العباد أحكام له سبحانه، وهو متعال عن النفع والضرر.

وعرفوا حق العبد أنه: ما يتعلق به مصلحة خاصة له: كحرمة مال الغير<sup>(٣)</sup>. وقد

(١) الشيخ أبو سنّة، النظريات العامة: ٤٩.

(٢) ابن القيم، أعلام الموضين ٩: ١٠٨، وانظر الزركشي، القواعد: ٥٠٥ ب.

(٣) انظر النسفي، شرح المنار (وحواشيه): ٨٨٦، والتهانوي، كشف اصطلاحات الفنون ٢٢٩، وقسیر



بين الفقهاء في تطبيقهم لهذا التقسيم على التكاليف الشرعية أنها تُقسّم إلى أربعة أقسام:

- ١ - التكاليف التي هي حق خالص لله تعالى: كالإيمان وتحريم الكفر.
  - ٢ - التكاليف التي هي حق خالص للعباد: كالديون والأثمان.
  - ٣ - التكاليف التي يجتمع فيها الحقان، ويكون فيها حق الله غالباً.
  - ٤ - التكاليف التي يجتمع فيها الحقان، ويكون فيها حق العبد غالباً .
- وقد يختلف الفقهاء في تغليب أيّ الحَقَّين كما في حقّ القذف، فمن غلب حقّ الله لم يُسقطه بإسقاط المذنوب، ومن غلب حقّ العبد أسقطه بإسقاط المذنوب. وبما اجتمع فيه الحقان وحقّ العبد فيه غالب بالاتفاق: القصاص<sup>(١)</sup>.
- وعرّف القرافي حقّ الله: بأنّه أمره ونهيه، وحقّ العبد: بأنّه مصالحه، بعد أن بين أنّ التكاليف على ثلاثة أقسام: حقّ الله تعالى فقط، وحقّ العباد فقط، وقسم اختلّف فيه هل يغلب فيه حقّ الله أم حقّ العباد؟
- ثمّ قال: (ونعني بحقّ العبد المحض: أنّه لو أسقطه لسقط، وإلاّ فما من حقّ للعبد إلّا وفيه حقّ لله تعالى، وهو أمره بإيصال ذلك الحقّ إلى مستحقّه، فيوجد حقّ الله دون حقّ العبد، ولا يوجد حقّ العبد إلّا وفيه حقّ الله تعالى، وإنّا يعرف ذلك بصحّة الإسقاط، فكلّ ما للعبد إسقاطه فهو الذي نعني به حقّ العبد)<sup>(٢)</sup>.
- ويقسّم الفقهاء الحقوق إلى: حقوقٍ ماليةٍ وحقوق أبدان<sup>(٣)</sup>، أو شخصيّة.
- فعني المغني لابن قدامة - في معرض حديثه عمّا يشرع فيه اليمين وما

التحرير ٢: ١٧٤ - ١٨١ والمزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام: ١٠٣ وما بعدها، والباجوري، الحاشية ١: ٣٨٢. وانظر شيئاً من التفصيل للشيخ أحمد أبو سنّة، النظريات العامة في المعاملات: ٥٦ - ٦٦.

(١) المراجع السابقة، وانظر ابن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام: ٣٦ب.

(٢) الفروق: ١٤٠ بتصرّف، والمواقفات ٢: ٣٦٨.

(٣) النورّي، المجموع، شرح المهذب ٦: ١٥٤، وابن قدامة، المغني ٦: ٦٢.

لا ينزع - قسّم الحقوق إلى: ما هو حقّ لآدمي، وما هو حقّ لله تعالى.  
ثمّ قسّم حقّ الآدمي إلى: ما هو مال أو المقصود منه المال، وما ليس بهال  
ولا المقصود منه المال مثل: حقوق النكاح.  
وقسّم حقوق الله تعالى إلى: الحدود والحقوق الماليّة<sup>(١)</sup>.  
هذا وقد قسّم ابن رجب الحقوق إلى خمسة أنواع<sup>(٢)</sup>، ويلاحظ أنّ تقسيمه  
ينصبّ على حقوق العباد التي تتعلّق بالأموال، وهي:

١ - حقّ الملك.

٢ - حقّ التملّك: كحقّ الوالد في مال ولده، وحقّ الشفيع في الشفعة.  
٣ - حقّ الانتفاع: وقد بين أنّه يدخل فيه صور منها: وضع الجار ختبةً على  
جدار جاره إذا لم يضرّ به، وإجراء الماء في أرض غيره إذا اضطرّ إلى ذلك في أحد  
الروايتين عن أحمد.

٤ - حقّ الاختصاص: وهو عبارة عمّا يختصّ مستحقّه بالانتفاع به ولا يملك  
أحد مزاحمته فيه، وهو غير قابلٍ للشمول والمعاوضات. وقد ذكر جملةً من صور حقّ  
الاختصاص:

منها: مرافق الأسواق المتسعة التي يجوز فيها البيع والشراء، فالسابق اليها  
أحقّ بها.

ومنها: الجلوس في المساجد ونحوها لعبادة أو مباح، فيكون الجالس أحقّ  
بمجلسه إلى أن يقوم عنه.

٥ - حقّ التعلّق لاستيفاء الحق: ومثّل له بجملةٍ من الصور:  
منها: تعلّق حقّ المرتين بالرهن، ومعناه: أنّ جميع أجزاء الرهن محبوسة بكلّ

(١) المغني ١٠: ٢١٣، وأطلق المالكيّة وغيرهم تعبير: حقوق غير ماليّة على مثل: حقوق النكاح، ووجوب  
البصاح.

(٢) انظر ابن رجب القواعد: ١٨٨ - ١٩٥.

جزء من الدين حتى يستوفي جميعه.

وجاء في الدرر شرح الضرر من كتب الحنفية: الحق غير منحصر في الملك، بل حق التملك أيضاً حق<sup>(١)</sup>.

ويلاحظ أن هذه التقسيمات محاولات لتنظيم البحث الفقهي على أساس ملاحظة الميزات الخاصة بكل نوع من أنواع الحقوق.

أما القانونيون؛ فقد كان لهم منهج خاص في التقسيم، فقسّموا الحقوق<sup>(٢)</sup> إلى: حقوق دوليّة، وحقوق داخلية، وقسّموا الحقوق الداخلية إلى: حقوق سياسية، وحقوق مدنية. والحقوق السياسية: هي الحقوق التي ينشئها القانون للأفراد بمناسبة تنظيمه للحكم وسلطاته المختلفة، فهي حقوق تُمنح للأفراد باعتبارهم شركاء في إقامة النظام السياسي للجماعة، وذلك: كحق الانتخاب وحق الترشح.

ثم قسّموا الحقوق المدنية - وهي التي تهدف إلى تحقيق مصالح الأفراد بشكل مباشر - إلى: حقوق عامة، وحقوق خاصة. والحقوق العامة: هي التي تهدف إلى إحاطة شخص الإنسان بالرعاية والاحترام الواجبين، وهي التي سماها القانون «بالحقوق اللازمة للشخصية»، والتي بعد إنكارها إهداراً لأدمية الإنسان، مثل: حق الإنسان في سلامة جسده، وحرمة مسكنه، وفي التملك والتنقل.

وقسّموا الحقوق الخاصة - وهي التي تنشأ نتيجة روابط الأفراد بعضهم ببعض - بمقتضى قواعد القانون الخاص بفروعه المختلفة - إلى: حقوق الأسرة - وهي التي تقررها قوانين الأحوال الشخصية - والحقوق المالية، وهي التي يمكن تقويمها بالمال، فهي تحوّل صاحبها قيمة مادية تقدر بالمال.

(١) الفاضل محمد بن فراموز درر الأحكام شرح غرر الأحكام ٢: ١٤٤.

(٢) انظر في تقسيمات القانونيين للحقوق للدكتور الشراقي: نظرية الحق: ٣١ - ٤٠، ونظرية الحق للدكتور

حسين نوري: ١٨ - ٣٢، والدكتور اسماعيل غانم، محاضرات في النظرية العامة للحق: ١٨ - ٥٠.

والدكتور محمد سامي مدكور، نظرية الحق: ١٠ - ١٧.

وقد قُسمت الحقوق المالية إلى ثلاثة أنواع هي: الحقوق العينية، والحقوق الشخصية، والحقوق الذهنية أو المعنوية.

وقد عرّفوا الحقَّ العينيَّ بأنّه: سلطة معيّنة يعطيها القانون لشخصٍ معيّنٍ على شيءٍ معيّنٍ، فصاحبه يستطيع أن يباشره دون وساطة أحد.

وعرّفوا الحقَّ الشخصيَّ بأنّه: رابطة ما بين شخصين: دائن ومدين، يُخوّل الدائن بمقتضاها مطالبة المدين بإعطاء شيءٍ، أو بالقيام بعملٍ، أو الامتناع عن عملٍ، فصاحبه لا يستطيع أن يباشره إلاّ بواسطة المدين.

وقسموا الحقوق العينية إلى: حقوقٍ أصلية، وحقوقٍ تبعية. وعرّفوا الحقوق العينية الأصلية بأنها: الحقوق التي تقوم بذاتها مستقلة لا تتبع حقاً آخر.

وعرّفوا الحقوق العينية التبعية بأنها: الحقوق التي لا توجد مستقلة، إنّما تتبع حقاً شخصياً لضمان الوفاء به، كما في الرهن<sup>(١)</sup>.

أمّا الحقَّ المعنويّ فهو: سلطة مقرّره لشخصٍ على شيءٍ معنويّ، أي: على شيءٍ لا يدرك بالحواس: كالأفكار والمخترعات، فهو سلطة على شيءٍ غير ماديّ. هو ثمرة فكر صاحب الحقّ أو نشاطه<sup>(٢)</sup>. وهذا التقسيم الثلاثي للحقّ المالي هو مسلك بعض القانونيين. وبعضهم الآخر يقسم الحقّ المالي إلى قسمين فقط هما: الحقّ العينيّ والحقّ الشخصيّ، ويعتبر الحقّ المعنويّ من جملة الحقوق العينية، ويكون الشيء في نظرهم أعمّ من أن يكون مادياً أو غير ماديّ، والحقّ المعنويّ عند ذلك يعتبر عندهم حقّ ملكية<sup>(٣)</sup>.

(١) د. السنهوري، الوسيط: ١: ١٠٣، والدكتور الصّدة، الملكية في القوانين العربية ١: ١٠، والدكتور سرفاوي، نظرية الحقّ: ٣٨ - ٤٦.

(٢) الأستاذ مصطفى الزرقاء، شرح نظرية الالتزام في القانون السوري: ٥٦ - ٦٦، والدكتور محمد سامي مذكور، نظرية الحقّ: ٣٠.

(٣) أنظر الدكتور سرفاوي، نظرية الحقّ: ٥٦ - ٥٩.

وَحَقَّ الْمِلْكِيَّةُ يُعْتَبَرُ أَكْمَلُ وَأَوْسَعُ الْحَقُوقِ الْعَيْنِيَّةِ الْأَصْلِيَّةِ، وَذَلِكَ مِنْ حَيْثُ السُّلْطَاتُ الَّتِي يُنْحَلُّهَا لِلْمَالِكِ عَلَى الشَّيْءِ الَّذِي يَمْلِكُهُ.

فَالْمَادَّةُ (٨٠٢) مِنَ الْقَانُونِ الْمَدَنِيِّ الْمِصْرِيِّ تَنْصُّ عَلَى أَنَّ: (لِلْمَالِكِ الشَّيْءَ وَحْدَهُ فِي حُدُودِ الْقَانُونِ حَقَّ اسْتِعْمَالِهِ وَاسْتِغْلَالِهِ وَالتَّصَرُّفِ فِيهِ)، فَهُوَ يَجْمَعُ عُنَاوِينَ الْحَقِّ الْعَيْنِيِّ الثَّلَاثَةِ: الْاسْتِعْمَالُ، وَالْاسْتِغْلَالُ، وَالتَّصَرُّفُ فِي يَدِ شَخْصٍ وَاحِدٍ هُوَ الْمَالِكُ. وَقَدْ عَرَّفَ الْقَانُونُ حَقُوقًا عَيْنِيَّةً مُتَفَرِّعَةً عَنْ حَقِّ الْمِلْكِيَّةِ، وَذَلِكَ فِيهَا إِذَا اقْتَصَرَ حَقُّ الشَّخْصِ عَلَى اسْتِعْمَالِ الشَّيْءِ وَاسْتِغْلَالِهِ فَيَقُومُ عَلَى حَقِّ الْإِنْتِفَاعِ، كَمَا أَنَّهُ إِذَا اقْتَصَرَ حَقُّهُ عَلَى اسْتِعْمَالِ الشَّيْءِ لِمَصَالِحِهِ الشَّخْصِيَّةِ وَحْدَهَا يَقُومُ عَلَى حَقِّ الْاسْتِعْمَالِ، وَإِذَا اقْتَصَرَ حَقُّهُ عَلَى اسْتِعْمَالِ الشَّيْءِ عَلَى وَجْهِ مَعِينٍ أَوْ لِلْحَصُولِ عَلَى مَنَافِعٍ مَعِينَةٍ يَقُومُ عَلَى حَقِّ الْإِرْتِفَاقِ، وَهَكَذَا...<sup>(١)</sup>.

فَحَقُّ الْإِنْتِفَاعِ هُوَ: الْحَقُّ الْمُبَاسِطُ الْمَقْرَّرُ لِلشَّخْصِ فِي اسْتِعْمَالِ مَلِكٍ غَيْرِهِ وَاسْتِغْلَالِهِ، وَبِذَلِكَ يَظَلُّ حَقُّ التَّصَرُّفِ لِلْمَالِكِ الَّذِي يَكُونُ فِي هَذِهِ الْحَالِ مَالِكًا لِلرَّقَبَةِ. وَحَقُّ الْاسْتِعْمَالِ هُوَ: الْحَقُّ الْمُبَاسِطُ الْمَقْرَّرُ لِصَاحِبِهِ فِي اسْتِعْمَالِ مَلِكٍ غَيْرِهِ فِيهَا وَضَعُ لَهُ.

وَحَقُّ الْإِرْتِفَاقِ - كَمَا عَرَّفَتْهُ الْمَادَّةُ (١٠١٥) مِنَ الْقَانُونِ الْمَدَنِيِّ - هُوَ: حَقٌّ يَحْدُثُ مِنْ مَنَفْعَةٍ عَقَارٍ لِفَائِدَةِ عَقَارٍ غَيْرِهِ يَمْلِكُهُ شَخْصٌ آخَرُ، وَهَذَا مَا سَنَرَى تَفْصِيلَهُ فِيهَا بَعْدَ. فَالْحَقُوقُ الْمُتَفَرِّعَةُ عَنِ الْمِلْكِيَّةِ هِيَ: حَقُوقُ تَحْوِيلِ صَاحِبِهَا سُلْطَةً مُحَدُودَةً عَلَى شَيْءٍ مَمْلُوكٍ لِلغَيْرِ<sup>(٢)</sup>.

هَذَا، وَقَدْ قَامَتِ الْقَوَانِينُ الْمَدَنِيَّةُ الْعَرَبِيَّةُ فِي: مِصْرَ وَسُورِيَا وَالْعِرَاقَ وَلِيبِيَا بِتَنْظِيمِ التَّوَعِينَ الْأَوَّلِينَ مِنَ الْحَقُوقِ الْمَالِيَّةِ. أَمَّا الْحَقُوقُ الْمَحْنُوءَةُ: فَقَدْ تَرَكَّ تَنْظِيمُهَا لِقَوَانِينِ

(١) الدكتور السُّنُورِي، الوسيط: ٤٧٩: ٨.

(٢) الدكتور مَدُكُونُ نَظَرِيَّةُ الْحَقِّ: ١٩ - ٢٢، وَالْأَكْتُورُ الصَّهْدَةُ، حَقُّ الْمِلْكِيَّةِ: ٦، وَالْأَكْتُورُ الصَّهْدَةُ، الْمِلْكِيَّةُ فِي الْقَوَانِينِ الْعَرَبِيَّةِ: ١٠: ١٠.



خاصة، فكل منها يبدأ بباب تهيدي يحوي أحكاماً عامة متعلقة بالقانون وتطبيقه، والأشخاص، وتقسيم الأشياء والأموال. ثم بعد ذلك يقوم قسم للحقوق الشخصية، وقسم آخر للحقوق العينية<sup>(١)</sup>.

فالتفرقة بين الحقوق العينية والشخصية أساسية في القوانين المدنية في البلاد العربية<sup>(٢)</sup>. وهكذا يتبين من هذا العرض: أن موضع ومكان حق الملكية في القوانين الوضعية العربية هو: أنه يعدّ ويعتبر أهم وأوسع وأكمل الحقوق العينية فيها. أما في الفقه الإسلامي فتفصيله في المقطع الثالث من هذا البحث عند الحديث عن الحقوق العينية والشخصية، ومدى معرفتها في الفقه الإسلامي.

والذي يُلحظ في هذا المجال: أن القانونيين قد عناوا عناية كبيرة بتقسيمات الحقوق وأنواعها، وقد اتخذت تقسيمات الحقوق هذه أساساً في الصياغة القانونية والتبويب والترتيب في القوانين والكتابات التي قامت حولها.

أما في الفقه الإسلامي: فلم تتخذ أنواع الحقوق أساساً في الترتيب والتبويب والصياغة، وإنما قام بناء الفقه على أساس تعداد وسرد مصادر الحقوق والالتزامات بطريقة خاصة تقوم على استعراض تصرفات الإنسان وأفعاله عناية منهم بفروع الأحكام، مما يعرف عند الرجوع إلى الكتب الفقهية.

يقول الشيخ علي الحنيف - بعد أن أشار إلى التقسيم القانوني السابق وقرّر أنه تقسيم مستمد من طبيعة الحق وواقعه وحقيقته -: (ومن ثم فإن الفقه الإسلامي لا ينتكر لهذه القسمة وإن لم يؤهلها عناية أوجببت الإلتزام إليها منه. وإذا كان الفقه الإسلامي لم يُشر إلى هذه الأنواع ولم يعرض لهذه القسمة فإنه مع ذلك قد عرّف هذه الأنواع بأسماء أخرى، ولم يغفل بيان أحكامها غير مجموعة تحت عنوان واحد في

(١) د. الصّدّة، الملكية في القوانين العربية ٧: ١٨ - ١٩.

(٢) يحاول بعض الشراح التقليل من أهمية التفرقة بين الحق الشخصي والحق العيني، انظر د. الصّدّة، الملكية في القوانين العربية ٩: ٩.

مواضع متفرقة).

ويقول الشيخ أحمد فهمي أبو سنة: (إن الشريعة لا تعارض في هذا الاصطلاح؛ لأنه مجرد تنظيم مادام يفصل في كل حق بحكم الله. غير أن الأقسام التي ذكرها علماء الشريعة مبنية على اختلاف الخصائص والأحكام الشرعية لكل قسم، وهي وافية بالأغراض القضائية والديانية).

وعلى آية حال، فإن للباحثين المحدثين في هذا الموضوع تفصيلات كثيرة وخلافات متعددة تُعرف عند الرجوع إلى مظانها، والذي يهمنا أن نقرره هنا: أن للفقه الإسلامي طبيعته الخاصة، وطريقة صياغته، ومنهاجه، وأساليبه المميزة. وقد أدى هذا إلى أن لا يكون للحق نظرية شاملة مجموعة كل أحكامها في هذا الفقه في مكان واحد، إنما انتشرت أحكامها في مختلف الأبواب الفقهية، بخلاف الحال في القوانين وسروحاتها؛ لاختلاف مبنى الصياغة بين النظامين، وهذا لا يعني أن التريعة الإسلامية لم تنظم كل ما يتعلق بالحق بحيث يمكن ذلك من صياغة نظرية إسلامية كاملة في موضوع الحق مستقلة عن غيرها من النظريات.



# نظريّة الذمّة في الفقه الإسلامي

سحابة الشيخ حسن البرادعي

لمعرفة نظرية الذمة في الفقه الإسلامي نعرض - أولاً - ما قاله علماء الجمهور فيها، ثم نعرض ما قاله علماء الإمامية، ثم نتكلم فيها مخرب به الذمة إن كان هناك شيء مخرب به.

## ١- نظرية الذمة عند علماء الجمهور :

أولاً: ذكر السنهوري في الجزء الأول من كتابه «مصادر الحق»: أن الذمة هي: وصف شرعي يفترض الشارع وجوده في الإنسان، ويصير به أهلاً للإلزام وللالتزام، أي: صالحاً لأن تكون له حقوق وعليه واجبات. ولما كانت هذه الصلاحية التي ترتبت على نبوت الذمة التي يسميها الفقهاء بـ «أهلية الوجوب» - إذ يعرفون هذه الأهلية بأنها: صلاحية الإنسان للحقوق والواجبات المتروعة - فإن الصلة ما بين الذمة وأهلية الوجوب صلة وثيقة، فالذمة هي: كون الإنسان صالحاً لأن تكون له حقوق وعليه واجبات، وأهلية الوجوب هي: هذه الصلاحية ذاتها. والذمة تلازم الإنسان، إذ يولد الإنسان وله ذمة بحكم أنه إنسان، ومن ثم تثبت له أهلية الوجوب، فأهلية

الوجوب إذن ترتب على وجوب الذمة.

ولا يقتصر الفقه الإسلامي في الذمة على ما في الإنسان من الصلاحية للتملك والكسب - أي: على نشاطه الاقتصادي - فحسب، بل الذمة وصف تصدر عنه الحقوق والواجبات جميعها وإن لم تكن مالية: كالصلاة والصيام والحج، أو كانت مالية ذات صبغة دينية: كالزكاة وصدقة الفطر والعشر والخراج. ومن ثم كان نطاق الذمة واسعاً في الفقه الإسلامي، حتى قال البزدوي صاحب كتاب «فخر الإسلام»: إن الذمة لا يراد بها إلا نفس الإنسان.

وتبدأ الذمة ببدء حياة الإنسان وهو جنين، فتكون له ذمة قاصرة، إذ يجوز أن يرث، وأن يوصى له، وأن يؤقف عليه. ثم يولد حياً، فتتكمّل ذمته شيئاً فشيئاً في المعاملات والعبادات والحدود حتى تصبح كاملة، وتبقى ذمة الإنسان ما بقي حياً، وتنتهي بموته، وانتهاء الذمة بالموت تختلف فيه المذاهب<sup>(١)</sup>.

وهذا المعنى الذي ذكره السنهوري مأخوذ من تعاريف علماء الجمهور للذمة: فقد قال صاحب تنقيح الأصول: (إن الذمة وصف شرعي يصير به الإنسان أهلاً لما له وما عليه)<sup>(٢)</sup>.

وقد عرفها صاحب حاشية الحموي على الأشتباه والنظائر بأنها: أمر شرعي مقدّر وجوده في الإنسان، يقبل الإلزام والالتزام<sup>(٣)</sup>.

ويعلّل صاحب كتاب «مرآة الأصول» ما تقدّم بها خلاصته: إن الله تعالى قد ميز الإنسان عن سائر الحيوان بخصوصية من قوى ومشاعر كانت سبباً في أهليته لوجوب أشياء له وعليه، فتلك الخصوصية هي المراد بالذمة<sup>(٤)</sup>.

(١) مصادر الحق للسنهوري ١: ٢٠.

(٢) صدر الشريعة في تنقيح الأصول ٣: ١٥٢ عن الفقه الإسلامي في نوبه الجديد لمصطفى الزرقا ٣: ٢١٢.

(٣) الفن ٣: ٢٦٠ عن الفقه الإسلامي في نوبه الجديد ٣: ٣١٢.

(٤) للعلامة ملا خسرو (بحث المحكوم عليه: ٣٢٦) عن الفقه الإسلامي في نوبه الجديد ٣: ٢١٧.

والملاحظ على هذه التعاريف أمور كثيرة منها:

١ - ما ذكره الأستاذ مصطفى الزرقا من: أن هذه التعاريف تجعل الذمة ملازمة

لأهلية الوجوب، مع أننا نعرف أن أهلية الوجوب - كما يصطلح عليها العلماء - هي: قابلية الإنسان لثبوت الحقوق له وعليه، ويعبر عنها بصلاحية الإلزام والالتزام، فصلاحية الإلزام - وهي: قابلية الإنسان لثبوت الحقوق له - هي ثابتة منذ كونه جنيناً كما ذكر ذلك الفقهاء، فقالوا بصلاحية الجنين لأن يوصى له أو يوهب أو يملك أو يرث، وهذا متفق عليه. وأما صلاحية الالتزام - أي: ثبوت الحقوق عليه - فهي تتوقف على أمرين:

أ - أهلية (قابلية) الإنسان لأن تجب عليه حقوق.

ب - محل مقدّر يتسع لاستقرار تلك الحقوق فيه.

وفي الحقيقة: أن النمة هي: الأمر الثاني من الأمرين وإن كان الأمران متلازمين في الوجود، ولكنها متغايران في المفهوم، فإنه يلزم من كون الشخص أهلاً لتحمل الحقوق أن يكون في شخصه مستقرّ ومستودع لها، وإذا كان للشخص مستودع ومحلّ للحقوق ثبت كونه أهلاً للتحمل، إذن متى اعتبرت للشخص أهلية التحمل شرعاً اعتبرت له ذمة، ومتى اعتبرت له ذمة اعتبرت له أهلية التحمل، ولكن ليست تلك الأهلية هي الذمة نفسها، بل بينها من الفرق ما بين معنى القابلية ومعنى المحل<sup>(١)</sup>.

والدليل على التغاير في المفهوم مع التلازم في الوجود بين مفهومي الذمة وأهلية التحمل هو: أن الفقهاء في عباراتهم يصوّرون الحقّ والذمة في صورة الشاغل والمشغول، فيقولون: (إنّ ذمته مشغولة بكذا، ويقولون: إنّ الدين في الذمة وصف شاغل لها، فهذا يُفيد: أنّ الذمة غير أهلية الوجوب التي هي مجرد قابلية، فلا يصحّ

(١) الفقه الإسلامي في توبه الجديد ٣: ٧٦٣.



أن يقال - مثلاً - : إن أهليته أو قابليته مشغولة بالدين<sup>(١)</sup>.

٢ - ويمكن أن يورد على السهري إيراد آخر وهو: مخالفة ما ذكره لما قاله (البرزوي)، إذ ذكر: أن الجنين ليس له ذمة، فقال: (إن وليّ الطفل إذا اشترى بحكم ولايته شيئاً له بعد ولادته فإنّ الطفل يملكه ويلزمه الثمن. أما قبل الولادة فلا؛ لأنّه كالجزء من أمه فليس له ذمة، فيكون صالحاً لأن يجب الحق له، لا لأن يجب عليه)<sup>(٢)</sup>.

٣ - سوف يأتي - منّا - في معنى الذمة عند فقهاء الإمامية ما يتبين به خلط السهري بين الذمة والعهدة.

ثانياً: معنى الذمة عند الأستاذ مصطفى الزرقا: هو: أنها محل اعتباري في الشخص تشغله الحقوق التي تتحقّق عليه<sup>(٣)</sup>.

فتثبت في هذه الذمة الحقوق المالية وغير المالية مهما كان نوعها ومقدارها، فكما تشغل بحقوق الناس المالية تشغلها أيضاً الأعمال المستحقة كعمل الأجير، وتشغلها الواجبات الدينية من صلاة وصيام ونذر وغيرها<sup>(٤)</sup>.

ويستند هذا التعريف إلى ما ذكر في كتاب: «أصول فخر الإسلام للبرزوي وشرحه للشيخ عبد العزيز البخاري» إذ قال: (إنّ الأدمي يولد وله ذمة سالحة للوجوب بإجماع الفقهاء، أما أهلية الوجوب فهي بناء على قيام الذمة أي: لا تثبت هذه الأهلية إلّا بعد وجود ذمة سالحة، لأنّ الذمة هي محلّ الوجوب، ولهذا يضاف إليها ذمة، ولا يضاف إلى غيرها بحال)<sup>(٥)</sup>.

نقول: وسيأتي في بيان معنى الذمة عند فقهاء الإمامية ما يتبين به خلط الزرقا

(١) الفقه الإسلامي في نوبه الجديد ٣: ٢١٣.

(٢) شرح أصول فخر الإسلام، للشيخ عبد العزيز البخاري: ٢٣٩، عن الفقه الإسلامي في نوبه الجديد ٣: ٢١٥ و٤: ٢٣٨.

(٣) (٤) والفروق، الفرق الثالث والثانون والمائة ٣: ٣٣٦.

(٥) الفقه الإسلامي في نوبه الجديد ٣: ٢١٥ و٤: ٢٣٨.

بين الذمة والعهدة.

ثالثاً: وهناك تعريف ثالث للذمة ذكره القرافي من فقهاء المالكية في كتابه «الفروق» فذهب إلى: أن معنى الذمة جعله الشارع مسبباً عن أشياء خاصة منها: البلوغ، ومنها: الرشد، فمن بلغ سفيهاً لا ذمة له. ومن حُجِر عليه فقد ذمته كالمفلس<sup>(١)</sup>.

فقد ذهب القرافي بالذمة إلى معنى أهلية الأداء الكاملة التي تشترط لصحة التصرفات ونفاذها، وتتوقف على البلوغ، وتتسلخ بالحجر، إذ من المقرر أن كلاً من المفلس والمحجور والطفل الوليد غير المميز يتمتع بأهلية وجوب كاملة تثبت بمقتضاها الحقوق له وعليه؛ فيرت ويملك ما يوجب له، ويضمن قيمة ما يتلف، وتجب عليه النفقة لو كان غنياً.

فقوله بأن: الصغير والسفيه والمفلس المحجور عليه لدين لا ذمة لهم، ومعناه: أنه ليس لهم أهلية أداء تصح معها تصرفاتهم<sup>(٢)</sup>.

ويرد على هذا المعنى للذمة ما تقدم على السهري من: أن الذمة هي المحل المقدر لأهلية الإنسان لأن تكون عليه حقوق. إضافة إلى أن الذمة ربما يقال بارتباطها بأهلية الوجوب لما ذكر من الملازمة، فقد يفضل الإنسان ويقول: إن الذمة هي أهلية الوجوب، ولكن لا معنى لارتباط الذمة بأهلية الأداء والتصرفات، فلا معنى للقول بأن الذمة هي مرتبطة (أو ملازمة) بأهلية الأداء، إذ من الواضح أن من لا تصح تصرفاته المالية لفلس أو حُجِر له ذمة تتعلق بها الحقوق عليه، كما لو أتلّف مال غيره مثلاً.

ثم إن هذه التعاريف الثلاثة للذمة تذهب بالذمة إلى: أنها شيء افتراضي (مقدر الوجود) وهو شيء صحيح.

(١) الفروق، الفرق الثالث والثمانون والمائة ٣: ٢٣١.

(٢) الفقه الإسلامي في توبه الجديد ٣: ٢٦٨.

رابعاً: ولكن هناك تعريفاً رابعاً للجمهور قرّر من القول: بأنّ الذمة شيء اعتباري إلى القول: بأنّها أمر وجودي مادي، فقال فخر الإسلام البردوي: (إنّ الذمة نفس لها عهد) ثمّ أوضحه بأنّ ذلك من قبيل المجاز بإطلاق اسم الحال (وهو: العهد على المحلّ، أي: نفس الإنسان، ثمّ شاع هذا الاستعمال فأصبح حقيقة عرفية<sup>(١)</sup>). وهذا التعريف أوقع صاحبه فيها قرّ منه (وهو الافتراض)، إذ أنّ تعلّق الديون بالإنسان لا يكون إلّا اعتبارياً، فصاحب التعريف حوّل التعريف من افتراض المحلّ إلى افتراض التعلّق.

خامساً: وهناك تعريف خامس يفرّ من القول بأنّ: الذمة شيء افتراضي، ويقول: بأنّ الذمة في لسان الفقهاء لم تخرج عن أصل معناها اللغويّ وهو العهد<sup>(٢)</sup>، فليس معنى قول الفقهاء: «نبت في ذمة فلان كذا» إلّا أنّه ثبت بعهد، أو فيها تعهد به، أو التزمه، ويكفي لنبوت الواجبات أنّ الشارع كلّفه بها.

وضعف هذا القول واضح: لانتقاضه بالصغير والمجنون اللذين لا يصحّ منها عهد، مع أنّ الحقوق تنبت عليها ولو لم يكن لها مال حيث تستوفي متى امتلکا مالا. كما ينتقض بالكبير العاقل إذا أتلف مال غيره من دون وعي، فإنّه يتعلّق بذمته الضمان مع عدم وجود تعهد سابق بالضمان.

### ٣- الذمة عند فقهاء الإمامية :

الذمة - في الحقيقة - هي: وعاء اعتباري افتراضه العقل للأموال الرمزية (التي لا وجود لها في الخارج)؛ كي يكون موطناً لتلك الأموال التي تتخذ كرمز للأموال الخارجية تطبّق حين التنفيذ والأداء على الخارج تطبيقاً للرمز على ذي الرمز.

(١) كشف الأسرار (شرح أصول البردوي) ٤: ٢٣٩ عن الفقه الإسلامي في نوبه الجديد ٣: ٢١٩.

(٢) سمي العهد بالذمة: لأنّ نقضه يوجب الذمّ، ومن ذلك قول النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - في حديث شريف: «المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسمى بذمتهم أدناهم».

ثم إن هذا الاعتبار العقلائي له فوائد كثيرة منها:

١ - يُيسّر المعاملات ويكيّفها تكييفاً عقلانياً، إذ قد يحتاج إنسان إلى أن يبيع شيئاً غير موجود له كما في السلم، أو يشتري بشيء لا يملكه. ولا طريق في هذه المعاملات إلاّ البيع للسلمة في ذمته تسلّم بعد مدّة معيّنة، أو الشراء بشيء في ذمته تسلّم أيضاً - بعد مدّة معيّنة إشباعاً للقانون القائل: «لا يبيع إلاّ في ملك» فإن البائع لشيء كليّ وإن كان لا يملكه عند البيع كي يبيعه إلاّ أنّه تكفي مالكيّة الإنسان لنفس ذمته التي هي من سنخ مالكيّته لنفسه ولأعماله. فالإنسان أولى بإشغال ذمته من غيره، وهو أولى - أيضاً - بإبقائها على الفراغ.

٢ - قد يمتلك الإنسان المال الخارجي وهو لا يريد أن يفقده، وفي نفس الوقت هو محتاج إلى إيقاع معاملة على سنخ ما يملكه، فلا طريق له إلاّ إيقاع المعاملة على الذمّة.

٣ - قد يقتضي القانون تغريم شخص ما من دون غرض في التحجير على ماله، كما إذا أتلّف شخص مال غيره فيكون المتلف ضامناً في ذمته لمن أتلّف ماله، وبهذا يكون المتلف مالكاً لأمواله الخارجية، وهو حرّ في التصرف فيها، كما يكون من أتلّف ماله قادراً على التصرف فيها نبت له في ذمّة المتلف من بيع أو هبة مثلاً، وهذا فيه جمع بين الحقيقتين.

٤ - وفي القرض تُصبح عين المال المقرض ملكاً للمقرض، ولكن يستقرّ عوضه في ذمّة المقرض، ويمكن للمقرض أن يوقع بعض المعاملات على المال الذي له في ذمّة المقرض: كبيع أو هبة معوضة، كما تقدّم ذلك منّا في بحث مستقلّ مستدلّين عليه.

٥ - إنّ بعض النظريات والأحكام الفقهيّة لا يمكن تفسيرها إلاّ بافتراض الذمّة، مثلاً:

أ - صحّة التزام الإنسان بما لا حدّ له من الديون من دون نظر إلى قدرته

وأيّدوا ذلك بحديث رواه عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه أنّه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم: «وليّ عقدة النكاح هو الزوج».

وإذن تكون الآية - على هذا - قد جعلت العفو تارةً من الزوجة بأنّها تُسقط حقّها إذا شاءت، وتارةً من الزوج بأنّه يهب النصف الآخر لمن طلقها إذا شاء<sup>(١)</sup>.

فقد تبين: أنّ أساس الخلاف بين المختلفين في مسألة «القرء» ومسألة «العفو» راجع إلى الاحتمال الذي وجد في التعبير بلفظ مشترك صالح لأنّ يُراد به أكثر من معنى، فاحتاج الحمل على أحدهما إلى قرينة تُعين عليه وتبرّجه، وهذا ما فعله كلّ من الفريقين.

٣ - ومن ذلك: أنّهم اختلفوا في فهم قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾<sup>(٢)</sup>. وذلك أنّ هذه الآية قرّرت عدّة أحكام مرتّبة على القذف، ثم جاءت باستثناء، فالأحكام هي:

١ - الجلد المفهوم من قوله تعالى: «فاجلدوهم ثمانين جلدَةً».

٢ - وعدم قبول الشهادة المفهوم من قوله تعالى: «ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً».

٣ - وكون القاذف فاسقاً، وهو مفهوم من قوله تعالى: «وأولئك هم الفاسقون».

وقد جاء الاستثناء بعد هذه الجمل المتعاطفة، فهل يعود إليها كلّها، أو يعود إلى الجملة الأخيرة فقط؟

فقال شريح القاضي، وإبراهيم النخعي، والحسن البصري، وسفيان الثوري، وأبو حنيفة: يعود الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فقط، وبذلك لا تكون الآية مفيدة:

(١) راجع تفسير القرطبي ٣: ٢٠٦، وبداية المجتهد ٢: ٢٠.

(٢) النور: ٤-٥.



## دراسات

أمر تقتضيه استقامة منطلق الأحكام وتخريجها وتأصيلها.  
والآن - وبعد أن مهّدنا لمعرفة فوائد الذمّة في التسريع - نشير الى الفرق بين  
الذمّة والعهدة في الفقه الإمامي، فنقول:

### الذمّة عند الشيخ الثاني :

لقد فرّق الشيخ الثاني - رحمه الله - بين الذمّة والعهدة، فقال على ما هو  
المنقول عنه: (إنّ العهدة وعاء للأموال الخارجيّة، والذمّة وعاء للأموال الكلّية)<sup>(١)</sup>. وهذا  
مأخوذ ممّا يقال في الفقه من: أنّ الغاصب مادامت العين موجودة لم تستغل ذمّته بشيء،  
وإنّما كان على عهده أن يردّ المال، وإذا تلفت العين انشغلت ذمّته بالبدل الكلّي<sup>(٢)</sup>.  
وأنسكل عليه:

- ١ - فيها قد يكون في العهدة أداء مالٍ ما من دون تعيين مالٍ خارجيّ ورغم  
كلّية هذا المال لا يكون شاغلاً للذمّة، كما في نفقة الأقارب الواجبة على الإنسان.
- ٢ - ربّما يكون المال الكلّي مرتبطاً بالعهدة، كما في «من أ تلف مال غيره فقد  
انشغلت عهده بالمال»، حيث يجب عليه إفراغ ذمّته وأداء المال.

### الذمّة عند السيد الشهيد الصدر :

إنّ الفرق الجوهريّ عند الشهيد الصدر - رحمه الله - بين الذمّة والعهدة هو:  
(أنّ الذمّة وعاء للأموال الرمزيّة، والعهدة وعاء للتكاليف وما يلزم على الإنسان من  
أعمال)<sup>(٣)</sup>.

(١ و٢) منية الطالب في حاشية المكاسب، تقارير الميرزا الثاني بقلم الحاجّ الشيخ موسى الخوانساري  
١: ١٤٥. فإنّ العين النافعة لا يمكن دخولها في الذمّة رأساً. فإنّ الذمّة ظرف للكلّيات، لا الأعيان، فتلف  
العين موجب لسقوط الخصوصيّة الشخصية، وهذا بخلاف تعذّر المثل فإنّه لا وجه لسقوطه عن الذمّة.  
وفي ص ١٤١ منه: فإنّه لو تعذّر العين لا ينتقل في العهدة الى القيمة، بل تبقى نفس العين في العهدة.  
وأيضاً في تقارير الميرزا بقلم الشيخ الآملّي نفس المعنيين. فراجع ١: ٣٥٢.  
(٣) فقه العقود، للسيد كاظم الحائري: ٤٥ (مخطوط).

ويمكننا القول: بأن بين الذمة والعهدة عموماً وخصوصاً من وجه حيث يجتمعان، فيكون المال الكلي مرتبطاً بالعهدة والذمة معاً، كما في «سن أئلف مال غيره فقد انشغلت ذمته بالمال» وانشغلت عهده به لوجوب إفراغ ذمته وأداء المال.

وقد يفرقان بأن تكون عندنا عهدة (وعاء التكليف فقط) من دون انشغال للذمة، كما في نفقة الأقارب الواجبة على الإنسان، فعهدة الإنسان مشغولة بالنفقة، بينما ذمته ليست مشغولة بها، ولذا لا ضمان عليه لو ترك فوات - مثلاً - إذا لم تؤخذ هذه النفقة (التي عصى ولم يعطها إلى مستحقها) من تركته.

وقد يكون عندنا ذمة ولا يكون عندنا عهدة، كما في الطفل الذي أئلف مال غيره - مثلاً - فانشغلت ذمته بالمال فقط، ولا يكون على عهده شيء؛ لعدم تكليفه - وهو طفل - من التكليف، وكذا الأمر في المجنون، وكما لو استدان الطفل مالاً من كافر حربي فقد انشغلت ذمته، ولكن ليس على عهده الأداء، وبإمكانه أن يمتلك ما في ذمته فيسقط عنه وتفرغ ذمته<sup>(١)</sup>.

### الذمة لا صوت بموت الإنسان

فعلى هذا الذي تقدم من معنى الذمة (أنها وعاء اعتباري) وعلى ما تقدم من

(١) نسب بعض الكتاب إلى الإمامية القول: بأن الذمة عبارة عن العهدة، فقد قال صاحب «نظريّة العقد في الفقه الجعفري»: وقال الجعفريون في فقههم: إن الذمة عبارة عن العهدة، وإلى ذلك يشير الحديث عن النبي - صلى الله عليه وآله - «على اليد ما أخذت حتى تؤدي» أي: أن ما أخذته اليد يبقى في عهدها إلى أن تؤديه بنفسه أو ببذله لو كان تالفاً. وقد تكرّر هذا الاستعمال للذمة في جميع الموارد التي تعرض فيها الفقهاء للضمان. فراجع نظرية العقد في الفقه الجعفري لهاشم معروف الحسني: ٥٧.

أقول: لقد خلط الكاتب خلطاً واضحاً، إذ أعطى الذمة معنى العهدة التي هي: طرف التكليف الإلهية، فإن وجوب الردّ حكم شرعي طرفه العهدة، وأمّا الضمان فهو يكون لما أخذ في الذمة، وأحدها غير الآخر كما هو واضح.

نعم، لقد ورد على لسان الفقهاء استعمال الذمة بمعنى العهدة أو العكس، إلا أنها استعمالات ليست دقيقة، لأنهم ليسوا بصدد بيان معنى الذمة أو العهدة، بل بصدد بيان أمر آخر، فيقولون المعنى بما يتسامح به، ولذا تراهم عندما يتعرضون لتعريف الذمة يذكرون ذلك الفرق بينها وبين العهدة كما ذكرنا.

معنى الدين (بأنه مال موجود في الذمة) يرى فقهاء الإمامية أن ذمة الشخص لا تموت بموته، حيث إنها وعاء اعتباري قابل للبقاء حتى بعد الموت، ولذا لا حاجة إلى قيام الوارث مقام المورث في الدين؛ لأن الوارث إنما يقوم مقام المورث في ما يكون المورث ميتاً بلحاظه، وهذا هو الحال بلحاظ الأموال الخارجية للمورث، وبلحاظ ما كان يطلبه من غيره (انتقال الحق).

أما بلحاظ الديون الثابتة على الميت فذمة الميت باقية على حالها ما لم يوف دينه، ولا مجال لقيام الوارث مقامه، ويوفي دينه من تركته، ثم يورثه المال كما قال تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينَ﴾<sup>(١)</sup>.

إذن، فالإسلام يقول: لا علاقة لدين الميت بالورثة، وتبقى ذمة الميت مشغولة بالدين الآخرين، فيتمكن أن يتبرع عنه متبرع في أداء ما على ذمة الميت فتفرغ حينئذٍ، وقد برئه الدائن فتفرغ الذمة أيضاً، كما يمكن ضمانها، وعند التبرع والإبراء والضمان<sup>(٢)</sup> تنتهي ذمة الميت، حيث إن العقلاء لا يعتبرون ذمة بعد ذلك.

هذا، وقد أقر الشارع المقدس هذا الفهم العقلاني للذمة، فقد وردت الروايات الكثيرة عن أئمة أهل البيت - عليهم السلام - تقرر ما اعتبره العقلاء موجوداً حتى بعد الموت، فمن تلك الروايات:

١ - ما رواه محمد بن مسلم (في الصحيح) عن أبي جعفر [الباقر] - عليه السلام - حيث قال: «إن العبد ليكون باراً بوالديه في حياتها ثم يموتان فلا يقضى عنها الدين ولا يستغفر لها فيكتبه الله عاقاً، وأنه ليكون في حياتها غير بارٍ بها فإذا ماتا قضى عنها الدين واستغفر لها فيكتبه الله باراً...»<sup>(٣)</sup>.

(١) النساء: ١٢.

(٢) المراد بالضمان هنا هو: معناه الإمامي «نقل المال من ذمة إلى ذمة ثانية» لا بمعنى: ضم ذمة إلى ذمة كما هو عند الجمهور، وحينئذٍ إذا ضمن إنسان ما في ذمة الميت فقد برئت ذمة الميت من الدين.

(٣) وسائل الشريعة: ج ١٢، باب ٣٠ من أبواب الدين والقرض ح ١.

٢ - وصحيفة صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن [الرضا] - عليه السلام - في رجل قُتل وعليه دين ولم يترك مالا، فأخذ أهله الدية من قاتله، عليهم أن يقضوا دينه؟ قال: نعم، قلت: وهو لم يترك شيئا، قال: إِنَّا أَخَذُوا الدِّيةَ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَقْضُوا دَيْنَهُ<sup>(١)</sup>.

٣ - وعن إبراهيم بن عبد الحميد، قال: قلت لأبي عبد الله [الصادق] - عليه السلام -: إِنَّ لَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ سَيَّابَةَ دَيْنًا عَلَى رَجُلٍ قَد مَاتَ، وَكُلَّمَنَاهُ عَلَى أَنْ يَحْلُلَهُ فَأَبَى، قَالَ: «وَيْحَهُ، أَمَا يَعْلَمُ: أَنَّ لَهُ بِكُلِّ دَرَاهِمٍ عَشْرَةَ دَرَاهِمٍ إِذَا حُلَّ لَهُ، فَإِنْ لَمْ يَحْلُلْهُ فَإِنَّا لَهُ دَرَاهِمٌ بَدَلَ دَرَاهِمٍ؟»<sup>(٢)</sup>. وهي تدلُّ دَلَالَةً وَاضِحَةً عَلَى أَنَّ الدِّينَ يَبْقَى فِي ذِمَّةِ الْمَيِّتِ، وَلَا يَسْقُطُ حَتَّى إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْمَيِّتِ مَالٌ.

٤ - وصحيفة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله [الصادق] - عليه السلام - في الرجل يموت وعليه دين فيضمنه ضامن للغرماء، فقال: «إِذَا رَضِيَ بِهِ الْغُرَمَاءُ فَقَدْ بَرَأَتْ ذِمَّةُ الْمَيِّتِ»<sup>(٣)</sup>.

وكل هذه الروايات تفيد: أَنَّ ذِمَّةَ الْإِنْسَانِ بَاقِيَةٌ حَتَّى إِذَا مَاتَ وَلَمْ يَكْفِ مَا لَدَيْهِ لِسَدَادِ الدِّينِ، أَوْ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ شَيْءٌ أَصْلًا، وَلَا تَزُولُ الذِّمَّةُ إِلَّا بِإِبْرَاءِ الدَّيَّانِ، أَوْ ضَمَانِ مَا فِي ذِمَّةِ الْمَيِّتِ مِنْ قَبْلِ شَخْصٍ آخَرَ قَدْ رَضِيَ بِهِ الْغُرَمَاءُ، أَوْ بَوْفَاءِ الدِّينِ مِنْ قَبْلِ وَرَثَةِ الْمَيِّتِ أَوْ شَخْصٍ آخَرَ.

### خصائص الذمة

وعلى ما تقدّم من معنى الذمة عند فقهاء الإمامية فللذمة خصائص هي:

١ - لا ذمة للحيوانات، حيث إنَّ العقلاء اعتبروا الذمة وعاء في الإنسان، لما يجب عليه من حقوق مالية كلية، والحيوان لا يجب عليه حق مالي، نعم، إذا أُنلف

(١) وسائل السجعة: باب ٢٤ من أبواب الدين ح ١.

(٢) نفس المصدر: باب ٢٣ من أبواب الدين ح ١.

(٣) نفس المصدر: باب ١٤ من أبواب الدين ح ١.

الحيوان مال إنسان فيجب على مالكة الضمان، فتشغل ذمته بالمال.

٢ - العبد له ذمة يتبع بعد عتقه، فيستطيع أن يستدين بشرط أن يكون الدين متعلقاً بذمته يتبع بها بعد عتقه؛ لأنَّ العبد وما يملك لمولاه، ويمكن أن يضمن ما في ذمة العبد ويبرأ ويتبرع عنه متبرع.

٣ - الجنين لا ذمة له وإن كان يمكن أن يوهب له أو يوصى، إلا أن هذا حق له في ذمة غيره، وليس هو حقاً عليه.

٤ - الذمة من لوازم الشخصية، فالوليد هو شخص له صلاحية أن تكون عليه حقوق يكون محلها الذمة، كما لو فرضنا أن إنساناً وليداً قد زوجه وليه لمصلحة فتجب عليه النفقة للزوجة، فلو فرضنا أنه لم ينفق عليها الولي فيثبت في ذمة الزوج (مقدار النفقة على الزوجة)، ولكن لا يجب على الوليد الأداء؛ لعدم تكليفه بأداء المال. فعلى هذا يكون المولود له ذمة، وكذلك إذا أتلّف الوليد الجديد مال غيره بحيث استند الإنفاق إليه في ذمته مثل ما أتلّف، أوقيمته.

٥ - ليس لسعة الذمة حد، حيث إنها أمر اعتباري تتسع لكل ما يتصور من حقوق.

٦ - الشخص الواحد ليس له إلا ذمة واحدة.

٧ - لا اشتراك في الذمة، أي: لا يكون للذمة الواحدة أكثر من صاحب واحد، ولذا إذا كان المورث مديناً فلا يكون الوارث مسؤولاً عنه، وإنما المسؤول عن الدين هو المورث، فإن وفّت التركة أعطي الدائن منها، وإن لم تف فيكون الدائن يطلب الميّت، وذمة الميّت مشغولة بالدين إلى أن تفرغ بأحد المفرغات المتقدمة: من تبرع عنه أو إبراء أو ضمان.

٨ - الذمة إذا كانت مشغولة لا تمتنع المدين من التصرف في أمواله الخارجية، أو يضيف إلى ذمته أشياء أخرى مالية.

٩ - التحجير من قبل الحاكم الشرعي في صورة ثبوت إفلاسه أو سفهه أو



صفه لا يغرّب الذمة. نعم، التحجير يمنع المحجّر عليه من التصرف في أعيان أمواله، كما يمنعه من أن يضيف إلى ذمته ديوناً أخرى بحيث يشترك الدائن الجديد مع الدّيان القدماء. أمّا إذا انشظت ذمته بإتلاف مال غيره فيكون للمتلف ماله الحقيقي ذمة المتلف يتبعه بعد فراغ ذمته من الديون السابقة على دينه. كما يمكن للمحجّر عليه أن يستدين على أن يدفع المال الكلّي للدائن بعد فراغ ذمته من الديون السابقة، وهذا معناه: أن ذمته باقية رغم التحجير عليه.

١٠ - قد تقدّم منّا: أنّ الذمة لا تخرب بالموت، وإنّا إذا كانت ديون الميت تستغرق التركة فتوثق الديون بتعلقها بهاله إضافة إلى ذمته. فتكون حقوقهم في هذه الحالة شبه عينية.

أمّا إذا مرض الإنسان مرض الموت فالأولى أن لا تسقط ذمته. ولا تخرب. فما ذهب إليه بعض المتأهّلة<sup>(١)</sup> من: (أنّ الذمة تنهدم بمجرد الموت؛ لأنّ الذمة من خصائص الشخص الحي، وثمرتها صحّة مطالبة صاحبها بتفريغها من الدّين الشاغل لها. وأمّا إذا مات فقد خرج الإنسان عن صلاحية المطالبة فتهدم الذمة. وعلى هذا، إذا مات الإنسان دون أن يترك مالا قمصير ديونه السفوط، وإن ترك مالا تعلّقت الديون بهاله) ضعيف؛ وذلك لأنّ تمرة الذمة ليست هي فقط مطالبة صاحبها بتفريغها من الدّين الشاغل لها - وقد تقدّمت منّا فوائد الذمة - على أن تفريغ الذمة ليس هو فقط بأداء صاحب الذمة ما عليه، فقد عرفنا سابقاً: أن المتبرّع يمكن أن يُفرغ الذمة المشغولة، كما أن الإبراء أيضاً كذلك، وكذا الضمان.

ثمّ إنّا لا ندري ما هو الدليل على أن صاحب الذمة المشغولة إن لم يترك مالا عند موته تسقط ديونه؟!!

نعم، الميت غير مكلفٍ بأداء الدّين بعد موته؛ لأنّه خرج عن كونه مكلفاً، أمّا

(١) القواعد لابن رجب: ١٩٣، عن الفقه الإسلامي في بويه الجديد ٤: ٢٢٨.

أَنَّ ذَمَّتْ مشغولة فهو شيء آخر غير العهدة، وهذا لا يزول ولا يستقط بالموت. إذن، الصحيح ما قلناه سابقاً من: أَنَّ الذَمَّةَ تبقى بعد الموت صحيحة إلى أن توفى الديون، أو يبرأ من قِبَل الدائنين، أي: يتبرع عنه متبرع، أو يُضمن من قِبَل شخصٍ حيٍ وقبل الدائن. والدليل على ذلك - بالإضافة إلى ما تقدم من أَنَّ الذَمَّةَ وعاء اعتباريٍ يعتبره العقلاء، والاعتبار سهل المؤونة، فيكون بعد الموت أيضاً - ما ورد في الحديث النبوي الشريف: «إِنَّ ذَمَّةَ الْمَيِّتِ مرتَهنةٌ بِدَيْنِهِ حَتَّى يُقْضَى عَنْهُ»<sup>(١)</sup>.

نعم، بالموت يخرج الإنسان عن صلاحية المطالبة في الدنيا، كما لا يجب عليه الأداء؛ لعدم تكليفه، لكن هذا لا يوجب عدم بقاء الذَمَّةَ وصلاحيتها لِأَنَّ تستغل بالدين، وقد وردت صحة أن تستغل ذَمَّةَ المَيِّتِ بِدَيْنٍ جديدٍ متفرعٍ عن سببٍ سابقٍ: كما لو باع شخص شيئاً وتوفى وَرَدَّ بعد الموت بمبيع فيه، فَإِنَّ ذَمَّةَ البائع تستغل بشئ منه الواجب الرد. وكذا لو باشر في حياته سبباً من أسباب الضمان: كمن حفر حفرةً في الطريق العام ثم مات فتردَّى حيوان في الحفرة بعد موته، فَإِنَّ ذَمَّةَ الحافر تستغل بضمان قيمة الحيوان فتؤخذ من تركته.

والى هذا الرأي ذهب الشافعية<sup>(٢)</sup>، وهو رأي المالكية وفريق من الحنابلة أيضاً<sup>(٣)</sup>.

ومما تقدم - أيضاً - يبطل القول الحنفى القائل: إِنَّ الذَمَّةَ تضعف بالموت ولكن لا تنهدم، أي: يبقى للذَمَّةَ ما تقتضيه الضرورة، وهذا المضعف يبدأ من مرض الموت، لذا توثق الديون التي على المَيِّتِ بتعلقها بهالة تقوية لذمته.

(١) الحديث أخذ عن كتاب الفقه الإسلامي في توبه الجديد ٣: ٢٢٨. والظاهر أنه لم يرد في كتب الإمامية مثل هذا النص، إلا أنه موافق لنصوص كثيرة تؤيد هذا المعنى. وفي سند الترمذي ٣: ٣٨٩ باب الجنائز: «نفس المؤمن معلقة بدَيْنِهِ حَتَّى يُقْضَى عَنْهُ».

(٢) حاشية الرملي على إسناده المطالب ١: ٢٢٥ عن الفقه الإسلامي في توبه الجديد ٣: ٢٢٩.

(٣) الفقه الإسلامي في توبه الجديد ٣: ٢٢٩.

ودليل بطلان هذا القول هو: أن تعلّق الديون التي على الميت بأموال الميت الخارجية ليس معناه خراب الذمة، حيث إن هذا حكم مستقلّ دلّت عليه الروايات القائلة: «إذا مات المدين حلّت جميع ديونه» وبها أنّ تركته إلا بعد سداد الديون<sup>(١)</sup>. فحينئذٍ تباع التركة وتسدّد الديون، وهذا كما ترى لا ارتباط له بفساد ذمة الميت. نعم، ذمة الميت لا يمكن أن تشغل بحق ماليّ كليّ جديد؛ لأنّ الإنسان هو الذي يشغل ذمته بنفسه؛ لأنّه هو المالك لها على حدّ ملكيته لنفسه ولأعماله، وبها أنّه قد مات فلا يتمكّن أيّ شخص من إشغال ذمته بعد الموت، وهذا أيضاً لا ارتباط له بخراب الذمة، إذ عدم إمكان إشغال الذمة في حال معين ليس معناه: أنّه لا ذمة، أو أنّها قد خربت.



(١) هذه القاعدة مستفادة من الآية ٦٢ من سورة النساء القائلة: ﴿مَنْ يَمُوتْ يَدِينُ بِمَا أُرْدِيهِ﴾.

# مَسْأَلَةُ تَعَارُضِ الضَّرَرَيْنِ فِي الْفِقْهِ الْأِسْلَامِيِّ الْمَقَارَنِ

الدكتور عبد الحجاز مرساة

## تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء سيدنا ونبيِّنا محمد وعلى آله الطاهرين وأصحابه المتجيين.

وبعد: فإن دراسة القواعد والمسائل الفقهيّة المهمّة دراسة مقارنة لها أهميّة كبيرة في الكشف عن مدى التقارب والاتّفاق بين الفقهاء. ومن هنا تأتي أهميّة دراسة قاعدة «لا ضرر» والجوانب التطبيقية لها.

ويقتضي التنويه أولاً: بأن الدراسة العلميّة الموضوعيّة المقارنة في هذا المجال لا تقتصر ثمارها على بيان وتأكيد حقيقة أن الفقهاء المسلمين يتفقون أكثر ممّا يختلفون، وخاصّة في القواعد والمباني والمدارك، وأن أكثر الخلاف بينهم يؤول بنائية عرضيّة، لا مبنائية جوهريّة، وإنّما تكتنف هذه الدراسات في عين الوقت عن حيوية الفقه الإسلامي وأصالته.

إن هدفنا في هذا البحث هو: دراسة جانب تطبيقي مهم من نظرية نفي الضرر، أي: قاعدة لا ضرر، وهو من أمّهات المسائل في هذا الإطار، ألا وهو: حالات

التعارض بين ضررين. وستنبع منهجاً يخدم هدف التقريب إن شاء الله.  
إنّ البحث سيتوزّع على أربعة مطالب، نتناول في المطلب الأوّل: حالة التعارض بين ضررين بالنسبة إلى الشخص نفسه، ونعرض في المطلب الثاني: حالة تعارض الضرر فيما يتعلّق بشخصٍ آخر، ونتناول في المطلب الثالث: حالة تعارض الضررين بين شخصين. وتكلم أخيراً على حالة التعارض بين ضررين بتدخّل عنصرٍ ثالث. وسنقدّم بين يدي هذه المطالب تمهيداً مختصراً نعرض فيه ما اخترناه من تعريف للضرر، وما يترجّع من معنى «لا ضرر» ليتّضح الأساس النظريّ للتطبيقات الفقهيّة، على أنّه سيكون المنهج في كلّ ذلك إيراداً لأراء الفقهاء بصيغة اتّجاهاتٍ فقهية، وهو الأوفق لمحاولات التقريب، والأكثر ثمرّة في هذا الميدان. وستكون الكتب المعتبرة عند كلّ فريق من الفقهاء مرجعاً ومصدراً، وسيعزى القول إلى قائله بالرجوع إلى مصنفاته، أو إلى من يحكيه عنه من فقهاء المذهب نفسه.

### الضرر في اللغة والإصطلاح

الضرر في اللغة هو: النقصان يدخل على الشيء<sup>(١)</sup>، وهو ضدّ النفع<sup>(٢)</sup> والضرّة: الأذّة، والاسم: الضرر. ويظهر من أقوالهم عموماً أنّ الضرر يطلق على النقصان وعلى الأذى مطلقاً<sup>(٣)</sup>.

وقد أورد الفقهاء تعريفاتٍ كثيرة:

فعرّفه الجمنورديّ من الإماميّة بأنّه: (النقص في المال، أو العرض، أو النفس، أو في شأنٍ من شؤونه بعد وجوده)<sup>(٤)</sup>. ويلاحظ عليه: أنّه أضيق من التعريف اللغويّ.

(١) العين للفراهيدي ٧: ٦.

(٢) لسان العرب لابن منظور ٤: ٤٨٤.

(٣) راجع النهاية لابن الأثير ٢: ٩٦.

(٤) القواعد الفقهيّة ١: ١٧٨ - ١٧٩.

وعرفه ابن حجر من التسامية بأنه: (الحاق مفسدة بالغير مطلقاً)<sup>(١)</sup>، واستحسنه الشيخ الزرقا<sup>(٢)</sup>، وتابعه نجله الدكتور الزرقا<sup>(٣)</sup>، وفيه قصور. وذكر الطرابلسي الحنفى أن الضرر في الحديث «لا ضرر ولا ضرار»: ما قصد به الإنسان منفعة، وكان فيه ضرر على غيره، وأن الضرر: ما قصد به الإضرار بغيره<sup>(٤)</sup>.

وقد نقل ابن رجب الحنبلي<sup>(٥)</sup> هذا التعريف، وحكى ترجيح ابن عبد البر وابن الصلاح له، كما نقله الباجي المالكي<sup>(٦)</sup>، ويلاحظ عليه: عدم شموليته، والأوفق: أنه الأذى الذي يصيب الإنسان في نفسه أو ماله أو عرضه أو أي شأن محترم. وعرفه القانونيون بأنه: (إخلال بحق أو بمصلحة...) <sup>(٧)</sup>.

أما قاعدة «لا ضرر» أو كما يُصطلح عليها قاعدة «نفي الضرر» التي أصلها الحديث الشريف «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»<sup>(٨)</sup> فقد استظهر الفقهاء معانٍ وحاولوا تحقيق مفهوم نفي الضرر.

فذهب فريق إلى أن المراد به: النهي عن الضرر، كما حققه شيخ الشريعة الإصفهاني من الإمامية<sup>(٩)</sup> وكان قد ذهب إليه ابن نجيم الحنفى<sup>(١٠)</sup>، والباجي من

(١) فتح البين لشرح الأرمين: ٢٣٧.

(٢) شرح القواعد الفقهية للشيخ أحمد الزرقا: ١٣.

(٣) المدخل الفقهى العام ٢: ٩٧٧.

(٤) معين الحكم: ٢١٤.

(٥) جامع العلوم والحكم: ٢٨٨.

(٦) المنتقى في شرح الموطأ ٦: ٤٠.

(٧) الوسيط شرح القانون المدنى للدكتور السنهوري ١: ٩٧٦.

(٨) راجع تحقيق الحديث في «قاعدة لا ضرر» لشيخ الشريعة الإصفهاني، ونصب الراية في أحاديث الهداية للزيلعي: ج ٤.

(٩) المصدر السابق.

(١٠) الأنباه والنظائر: ٨٥.



المالكية<sup>(١)</sup>، والسيوطي من الشافعية<sup>(٢)</sup>، وصرّح به ابن الأثير في النهاية<sup>(٣)</sup>.

وذهب آخرون إلى أنّ المراد: إخبار الشارع بعدم جعله الحكم الضري في شرعه ودينه، تكليفاً كان أو وضعياً. وإليه ذهب الشيخ الأنصاري<sup>(٤)</sup>، وكان قد اتّجه إليه ابن حجر الشافعي<sup>(٥)</sup>.

وذهب فريق إلى أنّ المنفي: الضرر غير المتدارك<sup>(٦)</sup>، ولازمه: أنّ كلّ ضرر إنّما هو متدارك: إمّا بالضمان أو بالخيار، وهو ما ذهب إليه بعض الإمامية والكاساني من الحنفية<sup>(٧)</sup>.

والأظهر أنّه لا دليل على الانحصار في معنى واحد، بل يمكن القول: إنّ النفي واقع على الضرر في عالم التشريع (وهو جامع كليّ يختلف معناه في كلّ مورد من الموارد بحسب خصوصياته. ففي بعض الموارد يفيد نفي الذات، وفي بعضها يفيد نفي الأثر، وفي بعضها المؤاخذه)<sup>(٨)</sup>.

واحتج له: (بأنّ النفي إنّما تعلّق بنفس الضرر، لا بوصفه، ولا بسببه آخر، ومعنى نفيه - حينئذٍ - على ما استظهره محوه من صفحة الوجود تشريعاً لا تكويناً. وعليه: فمقتضاه في العبادات رؤية الشارع العبادة المستلزمة للضرر لا عبادة، ومقتضاه في المعاملات رؤية لزوم المعاملة الضرورية لا لزوم فيها، والتصرّف الضريّ يعدّ تصرّفاً بغير حق)<sup>(٩)</sup>.

(٢) الأنبياء والنظائر: ١٥٠.

(١) المنتقى في شرح الموطأ: ٤٠.

(٣) النهاية في غريب الحديث: ١٦.

(٤) رسائل الشيخ الأنصاري.

(٥) فتح المين: ٢٣٧.

(٦) حقائق الأصول للإمام الحكيم ٢: ٣٧٧.

(٧) بدائع الصنائع ٧: ١٦٥.

(٨) غالية الدرر لأبي الفضل التبري القمي: ٢٤.

(٩) راجع: غالية الدرر للتبري القمي: ٢٣.

وعلى أية حال، فيمكن أن يكون مفاد قاعدة «لا ضرر» اختصاراً هو: (أن كلَّ ضررٍ ينشأ عن إحداث أمرٍ غير مشروع يكون متفياً، ويتمثل النفي بالدفع قبل الوقوع بالحيلولة والمنع، والرفع بعد الوقوع بالإزالة والضمان). وهذا ما يساعد عليه عموم «لا ضرر» ومجموع أقوال الفقهاء<sup>(١)</sup> في المسألة بعد تقرير أن لا دليل على الانحصار في معنى. بعد هذا التمهيد نتحول إلى المطالب التي تقرّر بحنها في مسألة تعارض الضررين.

## المطلب الأول

حالة التعارض بين ضررين بالنسبة إلى الشخص نفسه

ذهب الفقهاء في مثل هذه الموارد إلى: أن الشخص عليه ارتكاب ما ضرره أقل، إذ تقرّر عندهم: أن قواعد الشرع تنص على أنه إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمها ضرراً بارتكاب أخفهما<sup>(٢)</sup>. أما في حالة التساوي فيتخير<sup>(٣)</sup>. وهذا اتجاه عام عند الفقهاء:

وقد صرح الخراساني<sup>(٤)</sup> من فقهاء الإمامية بذلك، وتابعه كثيرون<sup>(٥)</sup> بأنه يجب

(١) راجع أ - هديب الأصول للشيخ حمير السبحاني، تقريرات محب الإمام الراحل الخميني، قدس سره ٤٦٥.

ب - والعواعد الفقهية للبحرودي ١: ١٧٩.

ج - والمدخل المفقهي العام للدكتور مصطفى الزمر ٧: ٩٧٧، مع ما نعلمه من كتابهم في المقام.

(٢) راجع: مصباح الفقاهة للإمام الخوئي رحمه الله ٢: ٢٦٤، والأشباه والنظائر للسيوطي: ٨٧، وبحرير المحلة للسبح محمد حسن آل كاشف الغطاء ١: ٢٧.

(٣) الأشباه والنظائر للإساره السامه.

(٤) طريق الوصول إلى محبي كفاية الأصول للخراساني للشيخ محمد الحويزي الكرمي ٤: ٦٤، وعناية الأصول للمهروري ٤: ٣٢٣.

(٥) حقائق الأصول للإمام محسن الحكيم ٢: ٣٦٦، ومصباح الفقاهة للإمام الخوئي الإنارة السابقة.

## دراسات

استتار الضرر الأقل أو على حد تعبيره: فلا مسرح إلا لاختيار أقلها، وإلا فهو مختار).

وذكر العزّين عبد السلام من فقهاء الشافعية: (أن الشرع يحصل الأصلح بتفويت المصلحة، كما يدرأ الأفسد بارتكاب المفسدة).<sup>(١)</sup>

ونقل السيوطي<sup>(٢)</sup> عنه الإمام الشافعي القول بالتخير في حالة التساوي، وهذا ما ذكره ابن نجيم الحنفّي<sup>(٣)</sup> أيضاً. وإلى ذهب الحنابلة<sup>(٤)</sup>.  
وها هنا تفريع:

### التداول والعلاج بالمحرّم

قد تقتضي حالة التعارض في صورة الاضطرار العلاج بالمحرّم كما لو لزم استقطاع جزء من الميت أو الحي للعلاج<sup>(٥)</sup>. أو اضطر إلى شرب الخمر لنفس الغرض. وهنا اتجاهاً في الفقه:

اتّجه يذهب إلى المنع وعدم جواز العلاج بالمحرّم، وهو ما ذهب إليه فريق من فقهاء الإمامية<sup>(٦)</sup> والمالكية<sup>(٧)</sup> والشافعية<sup>(٨)</sup>، واستدلوا:

١ - بقوله - صلى الله عليه وآله وسلم - : «لم يجعل الله شفاء أمتي فيما حرّم عليها»<sup>(٩)</sup>.

(١) قواعد الأحكام ٢: ٨٩.

(٢) الأشباه والنظائر: ٨٥.

(٣) الأشباه والنظائر لابن نجيم: ٨٩، والهداية للمرغيناني الحنفّي ٣: ٢٧٧.

(٤) أعلام الموقعين لابن قيم الجوزية ٣: ١.

(٥) راجع بحثاً فنياً في مستند تحرير الوسيلة للشيخ أحمد المطهري ط ١ سنة (١٤٠٢ هـ).

(٦) فقه الإمام الصادق لمفنية ٤: ١٩٠.

(٧) بداية المجتهد لابن رشد ١: ٤٧٦.

(٨) الميزان الكبيرى للشرعاني ٢: ٥٨.

(٩) سنن أبي داود ٤: ٦ برقم ٢٨٧٤.

٢ - ما جاء عن الإمام الصادق - عليه السلام - «أن الله - عز وجل - لم يجعل في شيء مما حرم دواء ولا شفاء»<sup>(١)</sup>

واتجاه آخر ذهب إلى الجواز وهو ما ذهب إليه فريق من الإمامية<sup>(٢)</sup>، وجماعة من الحنفية<sup>(٣)</sup>، ومن الشافعية<sup>(٤)</sup>، وابن حزم الظاهري<sup>(٥)</sup>، واستدلوا:

١ - بعموم قوله تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾<sup>(٦)</sup>.

٢ - بإباحة النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - لعبد الرحمان بن عوف بلبس الحرير للعلاج، وهو محرم على الذكور<sup>(٧)</sup>.

كما استدلل بعضهم: بأن الضرورة بمثابة العلة، فمتى وجدت وجدت الرخصة<sup>(٨)</sup>. ويبدو أنه في حالة انحصار العلاج به، وعدم وجود مندوحة لا يخلو القول بالجواز من قوة<sup>(٩)</sup>.

## المطلب الثاني

التعاض بين ضررين بالنسبة إلى شخص آخر

لخص الأمر في مثل هذا المورد بقولهم: (إذا دار الأمر بين حكمين ضررين

(١) وسائل الشريعة للمحرر العاملي ١٧: ٢٧٥.

(٢) القواعد والفوائد للشهيد الأول ١: ١٢٦.

(٣) أحكام القرآن للجصاص الحنفية ٩: ١٢٦.

(٤) الميزان الكبير ٢: ٥٨.

(٥) المحلى ٧: ٤٢٦.

(٦) الأنعام: ١١٩.

(٧) اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان عن أنس ٣: ٣٢.

(٨) أحكام القرآن ٩: ١٢٦.

(٩) راجع ما نقله الشيخ مفنية عن الشيخ الطوسي ٤: ١٩٠.

بالنسبة إلى شخصين فإنه يرجح الأهل ضرراً. وعُلِّل ذلك: بأن مقتضى نفي الضرر عن العباد في مقام الامتنان عدم الرضا بحكم ضرره أكثر من الحكم الآخر؛ لأن العباد كلهم متساوون في نظر الشارع، بل هم بمنزلة عبيد واحد...<sup>(١)</sup>.

ومن صور ذلك: لو أكرهه على الإضرار بهال زيد أو يعرضه أو يعرض آخر مطلقاً فلا مناص أنه يختار الإضرار بالمال؛ لكون العرض أهم في نظر الشارع.

وقد استند بعض الفقهاء إلى رواية سمرة<sup>(٢)</sup> في قوله - صلى الله عليه وآله وسلم -: «إنك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام». إذ أمر النبي - عليه الصلاة والسلام - بإخراج نخلة سمرة ورميها خارجاً مراعاةً لضرر الأنصاري؛ لأن الضرر هنا يتصل بالعرض<sup>(٣)</sup>.

وكذلك لو أكرهه على الإضرار بزيد أو عمرو فينظر الضرر الأكبر أو الأشد<sup>(٤)</sup> بحسب حال كل واحد. ومع التساوي يتخير كما مر.

وفي صورة لو اضطر سائق سيارة إلى أن يدهس شخصاً أو يصعد الرصيف - مثلاً - فيتلف مالا أو متاعاً فلا مناص - حينئذٍ - من ارتكاب الإضرار بالمال تفادياً للدهس؛ لأن ضرر النفس أكبر وأشد. وكذلك له أن يهدم دار أحد الأشخاص إذا توقف بهدمها سريان الحريق إلى المحلة؛ لأن الضرر الخاص يتحمل لدفع الضرر العام<sup>(٥)</sup>. واشترط الحنفية في هذه الحالة إذن ولي الأمر. وإلا فهو ضامن<sup>(٦)</sup>. ولعل الأولى هنا الضمان على الدولة إن كان ياذن ولي الأمر، وإلا فعلى سكان المحلة.

(١) راجع: قاعدتان فقهيتان للشيخ جعفر السبحاني: ٩٤. والموافقات للشاطبي: ٣٤٨: ٢.

(٢) سنن أبي داود: ٤: ٦ برقم ٣٨٧٤.

(٣) راجع: الرسائل للشيخ الأنصاري: ٢٩٥. والطرق الحكمية لابن قيم الجوزية: ٢٦٤.

(٤) راجع: تحرير المجلة لكاشف الغطاء: ١: ٢٧.

(٥) راجع: القواعد والفوائد للشهيد الأول: ١: ١٤٤. والموافقات للشاطبي: ٢: ٣٥٠. والأشباه والنظائر للسيوطي: ٨٥.

(٦) راجع: رد المحتار لابن عابدين: ٥: ١٤.

فأما استحقاق صاحب الدار المهذومة الضمان والتعويض: فلائنه إذا كان من الجائز دفع الضرر العام بتحمل الضرر الخاص، إلا أنه مشروط بأن لا يلحق بالخاص ضرر لا يجبر كما نبه إلى ذلك الشاطبي<sup>(١)</sup>. وأيضاً: فلأن الاضرار لا يتنافى الضمان<sup>(٢)</sup>، ولا يبطل حق الغير.

وأما لزوم الضمان على أهل المحلة: فلأنهم الجهة المستفيدة من هدم الدار، إذ لولا الهدم لما توقّف سريان الحريق. وقاعدة الغرم بالغنم<sup>(٣)</sup> تأبى أن يستفيد أحد على حساب تضرر آخر، فيلزم الضمان من هذا الوجه.

وكذلك من الجائز إلقاء الأمتعة والأموال بالقة ما بلغت من السفينة إذا توقّف على ذلك تخلص الركّاب. ذهب إلى ذلك فقهاء الحنابلة<sup>(٤)</sup> والمالكية<sup>(٥)</sup>. وقاعدة دفع الضرر الأكبر والأشدّ فالأقلّ والأخفّ تقتضي ذلك<sup>(٦)</sup>.

## المطلب الثالث

**حالة التعارض بين ضرورين بالنسبة إلى شخصين بفعل أحدهما**

وهي حالة لو تصرف أحد الشخصين وترتب على تصرفه ضرر، وعلى تركه ضرر، وهنا صورتان:

**الحالة الأولى:** لو كان في تصرفه ضرر على الغير، وفي تركه التصرف ضرر عليه، فهنا اتجاهان:

(١) الموافقات ٢: ٣٥٤.

(٢) راجع مصباح الفقاهة للإمام الحنفي ٢: ٢٦٧، قال: (ليس هناك ملازمة بين الجواز الشرعي وعدم الضمان).

(٣) المدخل الفقهي العام للزرقا ١: ٦٩٠.

(٤) راجع: القواعد الفهمية لابن رجب الحنبلي: ٣٧.

(٥) راجع: أسهل المدارك للكتناوي المالكي ٣: ٦٩.

(٦) راجع ما نقلناه من كلمات الفقهاء في تقرير هذه القاعدة.



الأول: ذهب إليه أكثر الحنفية<sup>(١)</sup>، وهو المشهور عند الشافعية<sup>(٢)</sup> والإمامية<sup>(٣)</sup>، واختاره ابن حزم الظاهري<sup>(٤)</sup>، وهو: عدم منع المالك من التصرف في ملكه وإن ترتب عليه ضرر بالغير. واستدلوا بقولهم: (إن منع المالك من التصرف في ملكه مراعاة لنفع غيره لا وجه له في الشريعة، بل هو أبلغ الضرر على ما ذهب إليه ابن حزم)<sup>(٥)</sup>.

الثاني: وذهب إليه المالكية والحنابلة<sup>(٦)</sup> وجماعة من الإمامية<sup>(٧)</sup>، وهو منع المالك في صورة تضرر الجار أو الغير. وقد استدللوا بالذهابون إلى الجواز بأمور:

الأول: بقاعدة «الناس مسلطون على أموالهم»<sup>(٨)</sup>.

الثاني: إن الجواز الشرعي يتأفي الضمان، ومقتضاه: أن الفعل إذا كان جائزاً شرعاً لا يترتب على من قام به ضمان بسبب ما ينشأ عن هذا الفعل، إذ تسويق الشارع للفعل يقتضي رفع المسؤولية عنه، وإلا لما كان جائزاً<sup>(٩)</sup>.

الثالث: إن نفي الضرر امتناعية، ولا امتنان في تحمّل الضرر لدفعه عن الآخرين وإن كان أكثر<sup>(١٠)</sup>!

أما الاتجاه الآخر أي: الرأي القائل بمنع المالك من التصرف في حالة ترتب ضرر على الغير - فقد استدّلوا عليه بأمور:

الأول: إن الحقوق ليست مطلقة في الشرع، وإنما هي مقيدة بعدم إساءة

(١) بدائع الصنائع ٦: ٢٦٤، جامع الفصولين لابن قاضي سهاونه ٢: ٢٠٧.

(٢) الأئمة للإمام الشافعي ٣: ٢٢٢.

(٣) فرائد الأصول للشيخ الأنصاري ٢: ٥٣٨، ونفل دعوى الوفاق عليه عن الشيخ والحلي وابن زهرة.

(٤) المحل ٨: ٢٤٦.

(٥) المصدر السابق.

(٦) جامع العلوم والحكم لابن رجب: ٢٩٠.

(٧) فرائد الأصول، الإشارة السابقة في هامس (٣).

(٨) المصدر السابق.

(٩) قاعدة الجواز الشرعي تنافي الضمان وقد أُشير إليها سابقاً.

(١٠) مصباح الفقاهة للإمام الخوئي ٢: ٥٦٤.

استعمالها. وهذا ما جرت عليه الشريعة في موارد كثيرة، كما في المضاربة في الوصية<sup>(١)</sup>، والمضاربة في المعاشرة الزوجية<sup>(٢)</sup> وغيرها. وهذا ما أدركه ابن حزم - وهو من أشد المتحمسين للرأي الأول ولبدأ الحق المطلق في التصرف بالملك - إذ قال: (لا يجوز لأحد أن يدخن على جاره لأنه أذى، وقد حُرِّم أذى المسلم...)»<sup>(٣)</sup>.

وإذن، أفلا يكون حفر البئر - مثلاً - قد يؤدي إلى هدم جدار دار الغير وهو نوع أذى كما لا يخفى؟!

الثاني: إن قاعدة السلطنة: - أي: سلطنة المالك في التصرف بملكه - كما هو مفاد قاعدة «الناس مسلطون على أموالهم»، فهي محكمة<sup>(٤)</sup> بلا ضرر، أي: أن كل ما يصدر من فعل أو نحوه من التصرفات فإن قاعدة «لا ضرر» ناظرة إليه، ومقيدة له بصورة عدم الضرر كما هو مقتضى لسان الحكومة<sup>(٥)</sup>.

أما ما احتج به ابن حزم الظاهري فلا يتضح له وجه، إذ لم يقل أحد بمنع المالك من التصرف في ملكه مراعاةً لنفع غيره، وإنما ذهبوا إلى المنع فيها لو أضر بالغير، وهو ما يقتضيه نفي الضرر. ثم إن من يبني قرناً أو ينشئ مديقةً في داره يضر بالجار وبالدار ضرراً بالغا<sup>(٦)</sup>.

وبالجملة: فيمكن القول: إنه في مثل هذه الموارد والحالات يلزم أن يلحظ الضرر الأكثر والأكبر عندما يتعارض ضرر المالك في عدم التصرف، وضرر الغير عند تصرفه؛ لأن الشرع ينظر إلى الجميع بمثابة واحد<sup>(٧)</sup>، أو كنفس واحدة<sup>(٨)</sup>، على أنه يمكن أن

(١) النساء: ١٢ قوله تعالى: ﴿ومن بعد وصية يوصي بها أو دين غير مضار﴾.

(٢) البقرة: ٢٣٦ قوله تعالى: ﴿ولا تكونوا ضاراً لبعضكم﴾.

(٣) المحلى: ٨: ٢٤٦. (٤) راجع قاعدتان للسبحاني: ٩٧.

(٥) فرائد الأصول للشيخ الأنصاري ٢: ٥٣٩.

(٦) كشف المغطى للظاهر بن عاشور: ٣٠٨.

(٧) الرسائل للشيخ الأنصاري.

(٨) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٦: ٣٢٧، وراجع المواقفات للشاطبي ٧: ٣٥٤.

يوكل الأمر إلى العرف في تحديد حجم الضرر وطبيعته.

**الصورة الظنية :** أن يكون تصرفه في ملكه يلحق ضرراً بالغير، وفي تركه التصرف فوت نفع له. وهنا اتجاهات:

١ - اتجاه ذهب إليه متأخروا الحنفية<sup>(١)</sup>، وجماعة من الشافعية<sup>(٢)</sup>، وهو المذهب عند الحنابلة<sup>(٣)</sup>، والمشهور عند الإمامية<sup>(٤)</sup>.

وهو: منع المالك من التصرف إذا استلزم إلحاق ضرر بالغير: كالجار مثلاً. واستند أكثرهم إلى عموم حديث «لا ضرر».

٢ - اتجاه ذهب إليه ابن حزم الظاهري<sup>(٥)</sup>، وهو: عدم المنع في مثل هذه الصورة كالسابق أيضاً مستنداً إلى نفس الدليل.

٣ - اتجاه بالتفصيل: فذكر ابن رجب الحنبلي: أنه إن كان له في تصرفه غرض صحيح مثل: أن يتصرف في ملكه بما فيه مصلحة له فيتعدى ذلك إلى ضرر غيره، أو يمنع غيره من الانتفاع بملكه فيتضرر الممنوع. ففي مثل هذه الحالة ينظر: إن كان تصرفه على غير المعتاد فأضر بالغير يضمن. وإن كان على الوجه المعتاد ففيه قولان مشهوران:

أحدهما: لا يضمن، والثاني: المنع، وهو قول أحمد بن حنبل<sup>(٦)</sup>. وهذا الرأي يوافق ما عليه الإمام مالك<sup>(٧)</sup> في بعض الصور. وأكثر الحنفية<sup>(٨)</sup> على المنع مع الضرر

(١) فتح القدير ٦: ٤١٥، وراجع: الهداية للمرغيناني ٤: ١٠٦.

(٢) الفتاوى الكبرى لابن حجر ٣: ١٦٧.

(٣) جامع العلوم والحكم، لابن رجب الحنبلي: ٢٩٠.

(٤) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية للشهيد الثاني ٧: ٣٣.

(٥) المحلى ٨: ٢٤١.

(٦) جامع العلوم والحكم، الإشارة السابقة.

(٧) تبصرة الحاكم للطرابلسي ٢: ٣٠٥.

(٨) بدائع الصنائع ٦: ٢٩٤.

الفاحش.

وزهب أكثر الشافعية<sup>(١)</sup> الى عدم المنع في مثل هذه الحالة بشرط أن يحتاط ويحكم المجدران بها لا يتأذى من المدبغة والاصطبل والطاحونة ضرراً بين.

وزهب جمهور الإمامية<sup>(٢)</sup> الى عدم المنع لو كان تصرفه على الوجه المعتاد، وإلا فيمنع، ويضمن ما تسبب من ضرر للغير.

استدل الشافعية<sup>(٣)</sup> بأن في منعه إضراراً به، والضرر لا يزال بالضرر، وهو ليس متبناً؛ لأن الافتراض في المسألة هو: فوت النفع على المالك، ولا يعد ضرراً، بل فيه تردد<sup>(٤)</sup>.

وأما ما احتج به الشيخ الأنصاري<sup>(٥)</sup> بأنه - حينئذ - يكون من قبيل الحرج عليه، ولذا لا يمنع لحاكمية «لا حرج» على «لا ضرر»، فقد نوقش في رأيه.

إن منع المالك من التصرف في ملكه بها فيه منفعة لا يعد حرجاً مطلقاً؛ لأن الحرج المنعني إنما هو بمعنى: المتعة التي لا تتحمل عادة، وهو مفقود في المقام.

وأما حاكمية «لا حرج» على «لا ضرر»: فلا وجه له؛ لأن كل واحد منهما ناظر إلى الأدلة الدالة على الأحكام الأولية، ويقيد بها بغير موارد الحرج والضرر، فهما في مرتبة واحدة<sup>(٦)</sup>، فلا مورد للحاكمية هنا. وأيضاً: فإن فوت النفع لو عد ضرراً تجوزاً فهو لا يراحم الضرر البين، وليس في قوته. ولما كان الميزان في الترجيح: ارتكاب أخف الضررين فيكون منع المالك من التصرف بها له منفعة فيه أخف من تصرفه مع لحوق ضرر بالغير، على أنه قد تقرر في قواعد الشرع أن درء المفسد أولى من جلب

(١) نهاية المحتاج، للمصنف: ٥: ٣٣٣.

(٢) الروضة البهية في شرح اللمعة: ٧: ٢٣٣.

(٣) نهاية المحتاج، الإسهام السابق.

(٤) راجع تحرير المجلة، لكاسف الخطاء: ٢٨.

(٥) الفرائد، للشيخ الأنصاري، الطبعة المجرية: ٢٩٨.

(٦) راجع: مصباح الفقاهة، للإمام الخوئي (قدس سره) ٢: ٢٦٥.

المصالح<sup>(١)</sup>، فيترجّح المنع.

ولعل الأنسب أن يقال: إنّه لو أمكن للمالك أن يتخذ الاحتياطات الضرورية في تعسّفه في ملكه بما هو نفع له ربّما يكون ضرر الغير - حينئذٍ - من الضّالة بمكان في قبالة نفع المالك، فلا وجه - حينئذٍ - للمنع. وأمر هذا يوكل إلى العرف وأهل الخبرة: فإنّ تسامحوا فيه بحيث يعدّ كلّاً ضرر، وإلّا فلا. وهذا يقتضيه كمال الامتنان في نفي الضرر، والله أعلم.

## المطلب الرابع

حالة تعارض ضرورين بين شخصين يتدخل عنصر آخر.

وفي هذه الحالة أورد أكر الفقهاء مثلاً هو: فيها إذا ابتلعت دجاجة أحدهم لؤلؤة الآخر، أو أدخلت دابة رأسها في إناء الآخر ولم يمكن تخليص أحدهما إلّا بإتلاف الآخر فهنا صورتان :

الأولى: صورة وقوع الضررين بتفريط من مالك أحد المالكين، أو من كليهما. والثانية: وقوع الضررين بدون تفريط أو تدخل من أحد، كأن يكون قضاء وقدراً كما لو التقطت الدجاجة لؤلؤة آخر سقطت منه.

ومن الأمثلة التي يمكن إيرادها في المقام هي: ما لو دخلت سيارة بسبب حدوث عطل مفاجيء بنايةً لآخر، ومثله: ما لو ابتلع حيوان مستنداً مالياً لآخر، أو قطعة ذهبية، أو نحو ذلك.

وعلى آية حال: ففي جميع الصور المذكورة يلزم مراعاة ما ضرره أعظم بارتكاب الأخف والأقل لتخليص ما هو الأهم، أو ما قيمته أكبر مع التعريض، أي: الضمان عن الأضرار التي تنشأ عن ذلك إن حصل الأمر بتفريط من أحد<sup>(٢)</sup>.

(١) الأنبياء والنظائر للسيوطي: ٨٧.

(٢) الأنبياء والنظائر للسيوطي ٨٦/٨٧، والأنبياء والنظائر لابن نجيم: ٨٨.

وأما إذا كان الضرران بفعل أحد المالكين أو بتفريط أحدهما: فقد ذهب الشافعية<sup>(١)</sup> والحنفية<sup>(٢)</sup> والحنابلة<sup>(٣)</sup> والإمامية<sup>(٤)</sup> إلى إلزام من استند إليه الضرر بتخليص مال الآخر وتسليمه إليه؛ لأنه مع وجود عين ماله لا يُصار إلى البديل من المثل أو القيمة إلا عند تعذر الرد، هذا مع مراعاة أعظمها ضرراً.

فلو أدخلت دابة - مثلاً - رأسها في قدر ولم يخرج إلا بكسر القدر كسرت لتخليصها، ولا تذبح ولو كانت مأكولة اللحم. ثم إن كانت بصحبة مالكها فعليه الإرش لتفريطه. وإن لم يكن معها: فإن كان صاحب القدر متعديلاً بأن وضعها بموضع لا يحق له فيه أو كان له حق فيه لكنه كان قادراً على دفع البهيمة فلم يدفعها فلا إرش له بكسر القدر، وإن كان الأمر بتفريطها معاً اشتركا في الغرامة<sup>(٥)</sup>.

وفي مثل هذه الحالة: لو كان السبب في دخول الدابة أو سقوط الدينار في المحبرة شخص ثالث فيستقر عليه الضمان، وهو يتخير - حينئذ - بين إتلاف أي المالكين لتخليص الآخر.

قال الشيخ السبعاوي في هذه الصورة: إنه - حينئذ - بطبعه لن يختار إلا الأقل ضرراً<sup>(٦)</sup>، لكن فقيه آخر ذهب إلى أن المتعين في حقه هو اختيار الأقل باعتبار لزوم التذير المحرم شرعاً إن لم يختار الأقل<sup>(٧)</sup>.

الأمثلة التي أوردها الفقهاء حالة دخول حيوان لشخص في دارٍ لآخر وتعذر إخراجه إلا بتقضى الدار أو جانب منها:

(١) الأنبياء والنظار للسيوطي: ٨٦.

(٢) الأنبياء والنظار لابن نجيم: ٨٨. وتكملة شرح فتح القدير للبهوتي ٩: ٣٤٢.

(٣) شرح منتهى الإرادات للبهوتي ٢: ٤٠٤.

(٤) مصباح الففاهة للإمام الخوئي ٢: ٥٦٣.

(٥) مغي المحتاج للشريني ٢: ٢٩٥. وشرح منتهى الإرادات ٢: ٤٠٤.

(٦) قاعدتان للسيخ جعفر السبعاوي.

(٧) قاعدة الضرر للسيخ الزنجاني: ١١٧.



ذهب جماعة من الفقهاء الى وجوب نقض البناء وإخراج المهيوان، وعلى ربّ المال المخرج ضمان أي: إصلاح الجدار؛ لأنّه إنّما حقّ له ذلك لتخليص ماله إن لم يفرط صاحب الدار، فإن فرط فلا ضمان على ربّ المال؛ لأنّ المفرط أولى بحصول الضرر كما لو كان بتعدّيه<sup>(١)</sup>.

ومثل ذلك: ما لو دخلت سيارة مسرعة بنايةً لآخر - داراً أو محلاً - ولم يمكن إخراجها إلّا بنقض جانبٍ من البناء فإنّه يضمن ما تهدّم أو تلف من البناء أو الأشياء؛ لأنّه حقّ لتخليص سيارته، ولا يتصور تفريط صاحب الدار إلّا أن يكون قد أنشأ بناءه على الطريق العام، إذ يعدّ - حينئذٍ - متعدياً، فيضمن ما تسبّب في تلفه إن لم يكن صاحب السيارة مفرطاً.

جاء في رسائل الشيخ الأنصاريّ من الإمامية: (وكذلك حكمهم بضمان صاحب الدابة إذا دخلت في دارٍ لا يخرج إلّا بهدمها، معللاً ذلك الضمان بأنّ هدم الدار لمصلحة صاحب الدابة، فإنّ الغالب أنّ تدارك المهدوم أهون)<sup>(٢)</sup>.

ويتضح - كما ذكر الفقهاء -: أنّه في جميع الصور التي تقرّر اختيار الأقلّ ضرراً أو الأخفّ فإنّ ذلك لا يلغي حقّ الغير في الضمان؛ لأنّه مع أنّ الشارع أجاز وأباح ارتكاب أحد الضررين إلّا أنّه لا ملازمة بين الجواز الشرعيّ وعدم الضمان<sup>(٣)</sup>. كما أنّه في انضمام جبران الضرر الذي أصاب الغير كمال الامتنان، وهو الذي تقتضيه نظريّة «نفي الضرر».

(١) شرح منتهى الإرادات ٢: ٤٠٤.

(٢) الرسائل للشيخ الأنصاري، طبعة حجرية: ٢٩٩.

(٣) مصباح الفقاهة للإمام الخوئي ٢: ٢٦٧، وراجع فوائح الرهوت لابن عبد السكور ١: ٢٩٥.

# عِصْمَةُ الْأَنْبِيَاءِ ﷺ عِنْدَ الْمَذَاهِبِ الْأَسْلَامِيَّةِ

سَمَاعَةُ بْنُ بَكْرِ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ

يؤكد جميع المسلمين على ضرورة عصمة الأنبياء، وهي من المسائل المتفق عليها لدى علماء المسلمين، إذ يعتقد جميعهم بأن أنبياء الله معصومون، وإنها اختلفت وجهات نظرهم بشأن جملة من التفاصيل التي سنشير إليها في معرض حديثنا.

يمكن أن نقول - كما سنرى من الآيات القرآنية وإجماع المتقدمين من علماء المسلمين ومتأخريهم - إن موضوع عصمة الأنبياء حقيقة مفروغ منها ومتفق عليها، ومع كل ذلك يقول «كلدزهر»: (إن الاعتقاد بعصمة الأنبياء يتناقض - بدون سلك - وآراء الطبقة الأولى من المسلمين، حيب إنهم سمعوا من لسان الرسول أنه اعترف بالخطأ وهو بحاجة إلى التوبة أيضاً)<sup>(١)</sup>.

وقد خطا مستشرق آخر خطوة أوسع، فادعى أن نظرية عصمة الأنبياء ابتدعتها الشيعة ليبرروا بها فكرة عصمة أئمتهم<sup>(٢)</sup>.

(١) كلدزهر في العقيدة والسرعة: ٢٠٨.

(٢) رواد السن في عقيدة الشيعة: ٣٢٨.

إِنَّ أقوال هذين المستشرقين عارية من الصحة، ومغايرة للكتاب والسنة، ومخالفة لما تتفق عليه عامة المسلمين، ولا يستبعد أن تكون الغاية من أقوالهم هذه إثارة الفرقة والاختلاف بين المسلمين، والتشكيك في واحد من أهم أصولهم الاعتقادية، وما يتقوله كلدنهر بأن النبي قد اعترف بالخطأ له معنى آخر. وقد عالج الإسلام هذه المواقف ومواقف أخرى تماثلها بإسهاب وتفصيل، ستتطرق له لاحقاً.

إِنَّ أصل فكرة عصمة الأنبياء له جذر قرآني، فقد ورد في عدة آيات وإن لم يصرح فيها بمصطلح العصمة كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾<sup>(١)</sup>. وقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ آفَقْتَهُ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجراً إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾<sup>(٢)</sup>. وقوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً إِلَّا مَنْ أَرَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً﴾<sup>(٣)</sup>.

ويمكن القول بأن مصطلح العصمة هو كغيره من المصطلحات الكلامية الأخرى التي استحدثت فيما بعد، وقد ورد بهذا المعنى في روايات نقلت عن أئمة أهل البيت المعصومين: كالرواية الواردة عن الإمام الصادق - عليه السلام -<sup>(٤)</sup> وهي تدل على أن مصطلح العصمة كان شائعاً ومستعملاً عند المسلمين في عصر الإمام الصادق عليه السلام، وربما استعمل مصطلح التنزيه بدلاً منه في ذلك العصر أيضاً<sup>(٥)</sup>.

وقد استدلل العلماء بأدلة مختلفة عقلية ونقلية، وعقلية نقليّة في آن واحد لإثبات عصمة الأنبياء، وهنا لابدّ من الإشارة لبعض ما استدلل به هؤلاء المتكلمون على

(١) البقرة: ١١٩.

(٢) الأنعام: ٩٠.

(٣) الجن: ٢٦.

(٤) المجلسي في بحار الأنوار ١٢: ٣٤٨.

(٥) الإمام أبو حنيفة، الفقه الأكبر: ٥.

العصمة:

١ - لقد بُعث أنبياء الله تعالى ليبيّنوا للناس منافقهم، إذ لولاهم لما عرف الناس مصلحتهم ولما انتفعوا بها، وعلى هذا الأساس فإنّ بعثة الأنبياء بنفسها مصلحة كبرى للمجتمع، وقد ثبت أنّ الله سبحانه أوجب على نفسه - وفقاً لمقتضى اللطف - أن يؤدّي كلّ مصلحة بأنّهم صورة، ونحن نعلم: أنّ الأنبياء إذا كانوا معصومين فإنّ كلامهم سيكون أكثر تأثيراً، ويحدّ مكانه من القبول في النفوس، وتأسيساً على ذلك فإنّ الأنبياء ينبغي أن تكون لديهم هذه الحالة من العصمة<sup>(١)</sup>.

٢ - بما أنّ معجزات الأنبياء تدلّ على صدق دعواهم فإنّ ذلك يقتضي أن يكون الأنبياء معصومين من ارتكاب الكذب والذنب، فكما أنّ المعجزة تدلّ على نفي الكذب في تأدية الرسالة بدون واسطة فإنّها كذلك تدلّ على نفي المعاصي بواسطة، علماً بأنّ النبيّ عندما يأتي بالمعجزة فذلك دليل على تأييد الله وتصديقه له، ولو قدّر للنبيّ أن ينسب شيئاً إلى الله كذباً - لا سمح الله - فهذا يعني: أنّ الله يصدّق ويؤيد الكاذب، وهذا قبيح بعد ذاته. وأمّا فيما يتعلّق بسائر الذنوب التي لا تمتّ بالرسالة بصلّة فنقول: إنّ المعجزة تدلّ على أنّه ينبغي أن يتّبع النبيّ ويصدّق في كلامه، ولما كان ارتكاب الذنب باعناً على النفور عنه ولا يستطيع الإنسان أن يتّبع إنساناً مرتكباً للخطيئة باطمئنان خاطر وراحة بالٍ لذا فإنّ المعجزة تدلّ على نفي المعاصي عن الأنبياء بواسطة. وقد استدلّ السيّد المرتضى - رحمه الله - بهذا الدليل المتقدّم في كتبه الكلاميّة<sup>(٢)</sup>.

٣ - لو قدّر للأنبياء أن يبدل الذنب منهم فلا يصحّ - حينئذٍ - الاقتداء بهم في ارتكاب مثل هذا الذنب؛ لأنّ ارتكاب الذنب حرام، مع أنّ الاقتداء والتأسيّ بهم واجب بإجماع الأمة وبنصّ الآيات القرآنيّة.

(١) الفاضل عبد الجبار المغني ٩٥ : ٣٠٢ .

(٢) السيّد المرتضى، تنزيه الأنبياء: ٣ .

٤ - لو قُدر أن يصدر ذنب عن الأنبياء فإنّ سهادتهم سنردّ في الأمور الاعتيادية، فكيف يمكن إذن قبولهم سهادتهم في أمرٍ خطيرٍ كالاعتقاد بالله واليوم الآخر أو أمور الدين الأخرى مثلاً؟!

٥ - لو قُدر أن يصدر عن الأنبياء ذنب ما فالواجب عند ذلك يفتضي منعهم وزجرهم، وهذا بعدُ إيذاء لهم، ونحن نعلم: أنّ إيذاء النبيّ حرام بإجماع الأمة وبنصّ القرآن، ومستوجب للعنة الله. وهذه الأدلة الثلاثة الأخيرة - إضافة إلى أدلةٍ أخرى - وردت في شرح المواقف<sup>(١)</sup>.

٦ - إنّ الغرض من بعثة الأنبياء لا يتحقّق إلّا بعصمتهم؛ لأنّه لو احتمل قوم ما صدور الكذب أو الذنب عن النبيّ المبعوث اليهم فإنّهم لا يركنون اليه ولا يطمئنّون لكلامه، ولذا فإنّهم لا يتبعونه.

وقد استدلّ السيخ نصير الدين الطوسي والعلامة الحليّ والفاضل المقداد بهذا الدليل<sup>(٢)</sup>. وإضافة إلى ما ورد أعلاه فقد ذكرت أدلة كثيرة على عصمة الأنبياء. فأعرضنا عن ذكرها هنا، وكان منها خمسة عشر دليلاً للفخر الرازي<sup>(٣)</sup>، إلّا أنّنا أوردنا أهمّها.

## موارد العصمة

لقد نوّهنا إلى أنّ جميع المسلمين متفقون على لزوم عصمة الأنبياء، والاختلاف كلّ الاختلاف يكمن في المسائل الجزئية، فطرحت الآراء حول نوع الذنب، وزمانه، وكيفية ارتكابه، وتضمّنت هذه الآراء النقاط التالية:

١- **العصمة في المعتقد** : وهو: أن لا يكون النبيّ متروكاً أو كافراً، وأنّ أحداً لم

(١) اللابحي، والمجرجاني، شرح المواقف ٨ : ٢٦٥ .

(٢) نصير الدين الطوسي، والعلامة الحليّ، كنز المراد: ٣٤٩ . والفاضل المقداد، إرشاد الطالبين: ٣٠٢ .

(٣) الفخر الرازي، عصمة الأنبياء: ١٩ .

برأوده الشك في هذه الحقيقة، سوى بعض الخوارج، فقد ثقل عن ابن فورك وبعض الحنوية جواز بحث من كان كافراً<sup>(١)</sup>.

٢- العصمة في تهليغ الرسالة: ولم ينك أحد في هذه النقطة أيضاً؛ لأن المعجزة تدل على صدق النبي، وبناء على ذلك فإن تجويز الكذب مساو لبطلان المعجزة. ونقل عن أبي بكر الباقلاني - وحده - جواز الكذب في أداء الرسالة إذا كان غير متعمد، وقد كفره بعض مؤلفي الملل والنحل بعد الإدلاء بهذا الرأي الغريب<sup>(٢)</sup>.

٣- العصمة في العمل بالأحكام: وهي كون الأنبياء مصونين عن ارتكاب الذنب والمعصية، ويكمن الاختلاف في تعيين أطرها وزمانها. فالشيعة يرون: أن الأنبياء منزّهون عن ارتكاب الذنوب، صفاتها وكيانها طيلة حياتهم، سواء قبل البعثة أو بعدها، وهم لا يرتكبون الذنوب، لا عمداً ولا سهواً<sup>(٣)</sup>. وقد جوّزت فرقة صغيرة ارتكاب كبائر الذنوب و صفاتها للأنبياء، سوى الكذب المتعمد أثناء الدعوة<sup>(٤)</sup>.

ومن قال بالجواز أيضاً هم: الحنوية، والكرامية، والباقلاني من الأشاعرة، إلا أن الأكرسية الساحقة من المعتزلة والأشاعرة يعتقدون أن الأنبياء معصومون عن الكبائر، ولكنها ينفاتون في الطريقة. فالمعتزلة يشبّون ذلك عن طريق العقل، إلا أن الأشاعرة - وكذاهم - يستدلّون على إثباته عن طريق السمع.

وأما فيما يتعلّق بصفاتها الذنوب: فأغلب المعتزلة - ومنهم: القاضي عبد الجبار - يذهبون إلى جواز صدور الذنب الصغير عنهم<sup>(٥)</sup>، شريطة أن لا يكون باعثاً على

(١) الجرجاني، سرح المواقف ٨: ٢٦٤، والفاضل المقداد، إرشاد الطالبين: ٣٠٣.

(٢) ابن حزم الأندلسي، الفصل ٤: ٥.

(٣) السيد المرتضى، الذخيرة: ٣٢٨، والاقتصاد الهادي: ١٦١، والعلامة الحلي، كشف المراد: ٣٤٩.

(٤) الفخر الرازي، عصمة الأنبياء: ١٨، وابن حزم، الفصل ٤: ٥.

(٥) القاضي عبد الجبار، المغني ١٥: ٣٠٩.



الاستخفاف بالنبي. صلى الله عليه وآله.

أما أبو علي الجبائي فلا يميز صدور الصفائر عن الأنبياء، إلا إذا كان سهواً، أو عن طريق الخطأ في التأويل<sup>(١)</sup>.  
أما الأشاعرة: فيعتقد أكثرهم بأن الكبائر والصفائر لا تصدر تعمداً عن الأنبياء.

ويقول البغدادي: (أجمع أصحابنا على أن الأنبياء بعد البعثة معصومون عن جميع الذنوب)<sup>(٢)</sup>.

ويقول الشهرستاني: (القول الصحيح: إن الأنبياء معصومون عن الذنوب الصغيرة كما أنهم معصومون عن الذنوب الكبيرة: لأن الصفائر لو تكررت تبدلت إلى كبائر)<sup>(٣)</sup>.

ويقول التفنيزاني: (مذهبنا: أن الأنبياء لا يرتكبون الذنوب الكبيرة ولا الصغيرة عن عمد، ولو ارتكبوا الذنوب الكبيرة سهواً فإنهم لا يصرون عليه، وينتهون إلى ذلك فوراً)<sup>(٤)</sup>.

أما أبو منصور الماتريدي: -وهو أحد أئمة الجمهور الذي يتفرد بأسلوب كلامي خاص به- فلا يرى جواز ارتكاب الأنبياء للصفائر، وقد ظهر ذلك في شرحه لكتاب أبي حنيفة الموسوم بـ (الفقه الأكبر) علماً بأن مؤلف الفقه الأكبر كان يعتقد بتنزيه الأنبياء كافة عن الصفائر والكبائر والقبائح والكفر<sup>(٥)</sup>.

وأما في ما يتعلق بزمان العصمة: فإن رجال الشيعة - وكما أسلفنا - يقولون

(١) المرحاني، شرح المواقيت ٨: ٢٦٥، والمغني ١٥: ٣٦٠.

(٢) البغدادي، أصول الدين: ١٧٨.

(٣) الشهرستاني، نهاية الأقدام: ٤٤٥.

(٤) التفنيزاني، شرح المقاصد ٢: ١٩٣.

(٥) الماتريدي، شرح الفقه الأكبر: ٢٢.

بعصمة الأنبياء، سواء قبل يعتنقهم أو بعدها، إلا أن الأغلبية الساحقة من المعتزلة والأشاعرة ترى أن عصمة الأنبياء تتحقق فيهم بعد البعثة وتقول:  
(إنه لا مانع من ارتكاب الأنبياء المعاصي قبل بلوغهم مقام النبوة أو الرسالة)<sup>(١)</sup>.

وهذا الاختلاف في وجهات النظر ينعكس على أدلة العصمة أيضاً، لذا نرى أن أدلة المتكلمين من غير الشيعة لا تشمل العصمة قبل البعثة: كالدليل الثالث والرابع والخامس من الأدلة المذكورة في بداية البحث، لكن أدلة الشيعة على إثبات كون العصمة تشمل زمان ما قبل بعثة الأنبياء وما بعدها كالدليل الثاني (دليل النفور) والدليل السادس (دليل الركون والاطمئنان). وهناك أمر آخر ينبغي إضافته وهو: ما نسب بعض مؤلفي كتب الملل والنحل: كالأشعري والبغدادى إلى هشام بن الحكم - أحد متكلمي الشيعة، ومن أجلاء أصحاب الإمام الصادق عليه السلام - أنه لا يقول بعصمة الأنبياء مع اعتقاده بعصمة الأئمة!! وأنه قال: إن الأنبياء يوحى اليهم فينصلحون، أما الأئمة فلا يوحى اليهم<sup>(٢)</sup>. ونحن لا نعلم بصحة وسقم ما نسب إلى هشام، إذ لم يرد في مصادر الشيعة ما يدل على ذلك، وإذا كان قد صدر عنه فعلاً فلا بد من تبريره، والبحث عن محمل صحيح له، إذ أن الشيعة يعتقدون بضرورة عصمة الأنبياء، وهذا أصل مسلم به.

ولعل الأستاذ عبد الله نعمة أصاب حين قال: (إذا كان لابد من عصمة الأنبياء الذين يوحى اليهم وينبّهون على ذنوبهم من خلال هذا الوحي إذن فالإمام الذي لا يوحى إليه يكون - من باب أولى - معصوماً، وبناءً على ذلك فإن كلام هشام قيل في مقام الاستدلال على عصمة الأئمة، وورد على سبيل الافتراض فقط)<sup>(٣)</sup>.

(١) المرجاني، شرح المواقف ٨: ٢٦٥.

(٢) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين ١: ١١٦، والبغدادى، الفرق بين الفرق: ٣٤٣.

(٣) عبد الله نعمة كتابه: هشام بن الحكم: ٣-٣.

## حقيقة العصمة

العصمة - كما يراها المتكلمون - هي: عبارة عن ظهور حالة خاصة تعتري شخصاً ما تحصّنه من ارتكاب الذنوب على الإطلاق، ويكون معها مصانناً من الخطأ والزلل<sup>(١)</sup>.

وهنا ينبغي أن نعرف ماهية الأسباب التي تؤدي إلى ظهور هذه الحالة لدى الشخص، وكيف يمكن للإنسان أن يصل إلى مرحلة لا يذنب معها ولا يصدر عنه خطأ أبداً؟ وتوجد في هذا الصدد عدّة نظريات أهمّها:

١ - إنّ العصمة: هي ضرب من اللطف والموهبة الإلهية التي يختص بها بعض الناس، بحيث تحجبهم عن ارتكاب المعاصي، ولا تصل إلى درجة الإلزام والإجبار، فهذه الملكة ليست من القوة بحيث يمكنها أن تردع الشخص من ارتكاب الخطيئة. يقول الشيخ الزنجاني: (العصمة: لطف يمتنع من يختص به عن فعل المعصية ولا يمنعه على وجه القهر)<sup>(٢)</sup>.

ويقول السيّد المرتضى: (العصمة: هي لطف إلهي للعبد يمتنع معها عن اختيار فعل القبيح مع التمكن عليه)<sup>(٣)</sup>.

(١) العصمة: مستقّة من: عصم، ومعناها في اللغة: الدفع والامتناع. (العين ١: ٣٩٣). أو بمعنى المنع والحفظ (صاحاح اللغة: ٥: ١٩٨٦) أو بمعنى القلادة. (القاموس المحيط ٤: ١٥٠). ويمكن القول: إنّ العصمة في اللغة ترجع إلى معنى واحد وهو: المنع والحفظ، والمعاني الأخرى مستقّة من هذا المعنى أيضاً. وقد صرح بعض المهتمين باللغة بأنّ العصمة أصلها المنع في كلام العرب. (تاج العروس ٨: ٣٩٨، ولسان العرب ٩: ٢٤٤). وأوضح من كلّ ما ذكرناه ما قاله ابن فارس: بأنّ عصم له معنى واحد يدلّ على المنع والإمساك، وإنّما سمي حبل الدلو عصماً لأنّه يحفظها من السقوط في البئر. (مقاييس اللغة ٤: ٣٣١).

(٢) الشيخ المفيد، أوائل المقالات: هامش ٢٩.

(٣) السيّد المرتضى، الأمالي ٢: ٣٤٧.

ويقول العلامة الحلي: (العصمة: هي لطف إلهي يخص به المكلف بحيث لا يكون هناك موجب لارتكاب المعصية وترك الطاعة بالرغم من تمكنه من ذلك)<sup>(١)</sup>. ويقول ابن أبي الحديد المعتزلي: (يرى أصحابنا المعتزلة: أن العصمة لطف إلهي يمتنع المكلف بوجوده عن فعل القبيح مختاراً)<sup>(٢)</sup>.

ووفقاً لهذه النظريات فإنَّ العصمة موهبة إلهية يُفيضها على الشخص لما لديه من مؤهلات، إلاَّ أن الاختيار في الوقت ذاته هو من قبل الشخص نفسه. وبعبارة أخرى: لا يوجد في ذلك الشخص موجب لارتكاب المعصية مع قدرته عليه.

٢ - العصمة: هي نوع من المشيئة الإلهية، بحيث يمنح الباري - عزَّ وجلَّ - الأنبياء القدرة على الطاعة، ولم يمنحهم القدرة على ارتكاب المعصية، وهذه النظرية يقول بها الأشاعرة والجمهور، ووفقاً لرأيهم في مسألة أفعال العباد فقد فسروا العصمة بهذا المعنى.

ويقول البغدادي: (إنَّ عصمة الأنبياء - وفقاً لمبدأنا - لا يمكن أن تصحَّ إلاَّ حين نقول: إنَّ الله أعطاهم القدرة على الطاعة، وسلبهم القدرة على المعصية)<sup>(٣)</sup>. ويقول اللاهوتي: (إنَّ حقيقة عصمة الأنبياء هي: أن الله لم يخلق في كيانتهم المعصية)<sup>(٤)</sup>.

ويقول ابن أبي شريف: (إنَّ العصمة: عبارة عن منح الله الأنبياء القدرة على الطاعة، بحيث لم يودع فيهم القدرة على المعصية)<sup>(٥)</sup>. ووفقاً لهذا الرأي فإنَّ الأنبياء مُكروهون على عدم ارتكاب الذنوب، وبناءً على ذلك فإنَّهم غير جديرين بالمدح

(١) العلامة الحلي، أنوار الملوكت: ٩٦.

(٢) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٧: ٨.

(٣) البغدادي، أصول الدين: ١٦٩.

(٤) اللاهوتي والرجائي، شرح المواقف ٨: ٢٨٠.

(٥) ابن أبي شريف، المسألة بشرح المسيرة: ٢٢٨.

والإنابة على أفعالهم.

أما الأساعرة: فإنهم - وفقاً لعقيدتهم في مسألة الجبر والاختيار - وبالرغم من إيمانهم بالجبر لا ينكرون التكليف والثواب والعقاب، وهم يرون أيضاً: أنَّ الأنبياء يستحقون الثواب والمدح في ترك المعاصي<sup>(١)</sup>.

٣ - العصمة: هي ملكة لا تصدر المعصية عن صاحبها، وقد نقل هذه النظرية عن الحكماء السيخ نصير الدين الطوسي<sup>(٢)</sup>. وقد ورد في كلمات بعض المتكلمين: التعبير عن العصمة بالملكة، إلّا أنهم قالوا: (إنَّ هذه الملكة هي لطف إلهي)<sup>(٣)</sup>. وتنحصر أسباب ظهور ملكة العصمة - باعتبارها لطفاً إلهياً - في النقاط التالية:

أ - أن تتوفر في نفس الشخص أو بدنه مؤهلات توجد فيه ملكة الامتناع عن الفجور.

ب - أن تتوفر لدى الشخص المعرفة بقیح الذنوب وحسن الطاعات.

ج - أن تتعرّز هذه المعرفة بوحی الله وبیانه.

د - المتحلّي بهذه الملكة يستحقّ اللوم إذا ما ترك الأولى<sup>(٤)</sup>.

وبالنظر لتعدد الآراء حول حقيقة العصمة التي لا يوجد فيها بينها أيّ اختلافٍ جذريّ، نقطع: أنَّ العصمة لا تسلب الاختيار عن الأنبياء، وهم ليسوا مرغمين على ترك المعاصي، بل هم يبلغون درجةً من التقوى والكمال والعلم بحيث لا ينجحون معها إلى المعصية أبداً وإن كانوا قادرين عليها.

(١) المرحاني، شرح المواقف ٨ : ٢٨١.

(٢) نصير الدين الطوسي، نهد المحصل: ٣٦٨.

(٣) الفاضل المقداد، الإرشاد: ٣٠٢.

(٤) الفخر الرازي، محصل أفكار المتكلمين والمتأخرين: ٣٨.

### الذنوب المنسوبة إلى الأنبياء.

إنَّ من أهمِّ الأمور التي أثارت الإشكالات بشأن عصمة الأنبياء هو: ما ورد من التعابير القرآنية، والأحاديث التي لا ينسجم ظاهرها مع عصمة الأنبياء، ويبدو أنها تتسبب ارتكاب الذنب للأنبياء!!

وقد أُجيب عن هذه الإشكالات بإجاباتٍ متعدِّدةٍ ووجهات نظرٍ متفاوتةٍ.

فقد قال أبو علي الجبائي: (إنَّ الذنوب التي نسبت إلى الأنبياء هي من باب الخطأ في التأويل، ولا تنافي شأن العصمة، فمثلاً: أنَّ أكل آدم من الشجرة المنهي عنه كان لتصوره أنَّه نهي عن تناول شجرةٍ خاصَّةٍ بعينها، ولكنَّه كان قد نهي عن نوع تلك الشجرة، لا عن الشجرة نفسها، والنهي كان يشمل الشجرة التي أكل منها آدم<sup>(١)</sup>). وقال النِّظام وأتباعه: (إنَّ الذنوب المنسوبة إلى الأنبياء هي ما تبدر منهم سهواً وغفلةً، ولا يتنافى ذلك وعصمتهم<sup>(٢)</sup>).

وأما الأشاعرة: فيعتقدون أنَّ هذه الذنوب: إمَّا أن تكون قد صدرت عن الأنبياء قبل بعثتهم، أو هي من قبيل ترك الأولى، أو أنَّها ذنوب صغيرة صدرت عنهم سهواً<sup>(٣)</sup>. وبناءً على ذلك نلاحظ: أنَّ أصل وقوع المعصية أو الذنب من قبل الأنبياء قد عُذَّ من المسلمات في جميع الإجابات، وغاية ما في الأمر: أنَّهم أوردوا محامل تتناسب وآرائهم في أصل المسألة، إلَّا أنَّه وفقاً لعقيدة الشيعة فإنَّ هذه المحامل لا يُعتدُّ بها؛ لأنَّ الشيعة يعتقدون بنفي صدور الذنب ووقوع المعصية من قبل الأنبياء، سواء كان ذلك قبل البعثة أو بعدها، لا عمداً ولا سهواً، ولا خطأً في التأويل.

ولذا فإنَّ رأي الشيعة بالنسبة لما نسب من الذنوب إلى الأنبياء هو: أنَّ الأنبياء

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ٧ : ٧٢.

(٢) السيّد المرتضى، تنزيه الأنبياء، ٨.

(٣) التفازاني، شرح المقاصد ٢ : ٩٩٤.



لم يخالفوا الأمر الرباني في مثل هذه الحالات ليتنافى ذلك وعصمتهم، بل المخالفة إن بدرت منهم فهي مخالفة للأمر الإرشادي، وهي لا تعدّ معصية، وهم في الواقع ربّما اختاروا الحسن من بين أمرين: أحدهما حسن، والآخر أحسن منه، وهذا الأمر لا يعدّ معصية قطعاً، وإن اعتبر كذلك فإنّنا مقارنة لشأنهم الرفيع، لكنّها ليست معصية تتعارض مع مقام عصمتهم طبعاً<sup>(١)</sup>.

وقد عالج المتكلّمون حالات عديدة تتنافى وعصمة الأنبياء ظاهراً، ولاسيّما أكل آدم من الشجرة المنهي عنها، وما صدر عن الأنبياء من حكم وقضاء بين المتخاصمين والمشار إليها في القرآن الكريم، وما نسب إلى رسول الله - صلى الله عليه وآله - في القرآن من التعبير بالذنب. وقد عالج المتكلّمون كلّ ذلك وأجابوا عنه بوجوه متعدّدة.

وإضافة إلى الكتب الكلاميّة والتفسيرية فقد كتبت كتب خاصّة في هذا الشأن نذكر منها كتابين:

الأوّل: تنزيه الأنبياء الذي ألفه المتكلّم الشيعي المعروف: السيّد المرتضى والمعروف بـ (عَلَم الهدى).

والثاني: عصمة الأنبياء للفخر الرازي، وهو من كبار علماء الجمهور وأبرز متكلميهم.

وأخّر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

# الْبَحْثُ فِي اللُّغَوِيِّ فِي مَجْمَعِ الْبَيَانِ

الذَّكَوُّرُ مَرْضَى الْأَبْرِ فِي  
أَسَانِدِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَاللُّغَاتِ  
فِي حَامِيَةِ شَهَدَ

يمتاز تفسير «مجمع البيان في تفسير القرآن» للطبرسي بجزالة لفظه، ومثانة أسلوبه، ووضوح مقصوده، وجمعه بين ذكر الآراء المختلفة في المسألة مع الاختصار. والمقصود بالاختصار هنا هو: الاختصار في ذكر الرأي، وليس في حجم الكتاب.

والكتاب يمتاز عن سائر التفاسير بتناوله الجوانب المختلفة للآية من قراءة وحجة «توجيه» ولغة وإعراب ومعنى «تفسير» وسبب نزول وغيرها. والكتاب يمتاز بحيزة أخرى جعلته شاخصاً ومشهوراً بين كتب التفسير، وهذه الميزة هي: تناوله الجوانب المختلفة للآية بشكل منفصل بعضها عن البعض الآخر بصورة مطردة. فهو يذكر القراءة تحت عنوان مخصوص، ثم يذكر تخريج القراءة وتوجيهها تحت عنوان آخر باسم «الحجة»، ثم اللغة، ثم النحو، والتفسير تحت عنوان (المعنى)، وسبب النزول إن كان للآية سبب نزول، كما يسعى الطبرسي - رحمه الله - دائماً إلى ذكر مناسبة السورة بما قبلها، وفضلها.

والكتاب لاحتوائه هذه الأمور - بالإضافة الى ما يذكره الطبرسي من: الوجوه والنظائر، والبلاغة والتقديم والتأخير، وتناسب الآيات والصور «النظم ووجه الاتصال» - حقيق بأن تكون في عنوانه عبارة « لعلوم القرآن»، فهو مجمع البيان، وفيه من علوم القرآن ما فيه.

ومن المواضيع التي عني الطبرسي - رحمه الله - بها هي بيان المعنى اللغوي للألفاظ القرآنية، ويحاول جاهداً بيان ذلك وتوضيحه بشكل جذري ملفت للنظر. ونحاول في بحثنا هذا بيان مناهج البحث اللغوي في مجمع البيان، موضحين كل نقطة بمثالين اثنين. ويمكن ملاحظة المعالجة اللغوية في مجمع البيان من خلال النقاط التالية:

#### ١- الاستطراد لذكر استعمالات المصداق :

فالطبرسي - رحمه الله - حينما يتعرض لذكر المعنى اللغوي لكلمة ما لا يكتفي بذكر معناها اللغوي فقط، بل يستطرد لذكر استعمالات الكلمة أو ما يجامعها في الاشتقاق، وكأنه كتاب لغوي وليس كتاب تفسير مهمته بيان وظيفة الكلمة ضمن سياق الآية مورد البحث. وهذا الأمر وإن عُدَّ استطراداً من جهة لكنه يفيد القارئ من جهات أخرى.

الأول: اطلاع القارئ الذي يراجع مجمع البيان لتفسير آية أو آيات عدة على معاني الكلمة واستعمالاتها، وفي هذا فائدة كبيرة للقارئ.

الثانية: عندما يلاحظ القارئ استعمالات الكلمة المختلفة ويقارن بينها يستطيع أن يدرك المعنى المقصود من الكلمة في الآية مورد البحث.

الثالثة: اطلاع القارئ على استعمالات القرآن الكريم للألفاظ - حينما يشهد الطبرسي للمعاني التي يذكرها بآية من القرآن «وهذا ما يُسمى بالوجوه» - بنحو لا يلتفت القارئ إليها لو أطلع على كل استعمال على حدة بقراءة تفسير

الآية التي حوت تلك الكلمة بذلك الاستعمال.

ففي قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾<sup>(١)</sup>. (الكتاب

مصدر، وهو بمعنى: المكتوب بالحساب، قال الشاعر:

بَشَرْتُ عِيَالِي إِذْ رَأَيْتُ صَحِيفَةً      أَتَتْكَ مِنَ الْحَبَّاجِ يُنْثَلُ كِتَابُهَا  
أي: مكتوبها. وأصله: الجمع من قولهم: «كُتِبَتِ القُرْبَةُ» إذا خُرِزَتْها. والكتبة  
الخُرُزَةُ. وكُتِبَتِ البَغْلَةُ إذا جُمِعَتْ بَيْنَ شَفَرَيْهَا بِحُلْقِيَةٍ. ومنه قِيلَ للجند: كُتِبَتْ لَانْضِمَامِ  
بعضهم إلى بعض<sup>(٢)</sup>.

وقال في معنى البلد من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا  
آمِنًا..﴾<sup>(٣)</sup> (وأصله - البلد - بَلَدٌ للأثر في الجلد وغيره، وجمعه أبلاد. ومن ذلك سُمِّيَتِ  
البلاد؛ لأنها مواضع مواطن الناس وتأثيرهم. ومن ذلك قولهم لِكِرْكِرَةِ البعيرة بَلْدَةٌ؛  
لأنه إذا برَكَ تأثرت<sup>(٤)</sup>).

ويمكن ملاحظة الاستطراد بنسكل أوضح في «يَحْزَنُونَ» من قوله تعالى:  
﴿فَمَنْ تَبِعَ هَذَانِي فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾<sup>(٥)</sup> (يُقَالُ: حَزَنَ حَزَنًا وَحَزَنَةً حَزَنًا.  
ويقال: حَزَنَتْهُ وَأَحْزَنَتْهُ وَهُوَ يَحْزَنُ وَيَحْزَنُ. وَقَالَ قَوْمٌ لَا يَقُولُونَ: حَزَنَهُ الْأَمْرُ وَيَقُولُونَ: يَحْزَنُهُ  
فإذا صاروا إلى الماضي قالوا: أَحْزَنَتْهُ. وهذا شاذ نادر؛ لأنه استعمل أَحْزَنَ وأَهْمَلَ يَحْزَنُ،  
واستعمل يَحْزَنُ وأَهْمَلَ حَزَنَ<sup>(٦)</sup>).

وفي قوله تعالى: ﴿قَالِ يَوْمَ تُنْجِيكَ يَبْدَنُكَ..﴾<sup>(٧)</sup> لم يتعرَّض الطبرسي لذكر

(١) البقرة ٢.

(٢) مجمع البيان ١: ٣٥.

(٣) البقرة ١٢٦.

(٤) مجمع البيان ١: ٧٠٥.

البقرة ٣٨.

يونس ٩٢.

مجمع البيان ١: ٩٠.

النجاة، ولا لعانيها، وكل ما ذكره في هذا الموضوع (النجوة: الأرض التي لا يعلوها السيل، وأصلها من الارتفاع)<sup>(١)</sup>.

٢- شكر الوجوه :

من مظاهر البحث اللغوي عند الطبرسي في مجمع البيان: ذكر وجوه الكلمة. والمقصود بالوجوه في علوم القرآن: المعاني المختلفة للكلمة، سواء كان المعنى حقيقياً أم مجازياً.

ففي قوله تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَنْهَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾<sup>(٢)</sup> وردت كلمة (الأمّة) على وجوه:

الأول: الجماعة كما في الآية.

والثاني: القدوة، والإمام في قوله: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾<sup>(٣)</sup>.

والثالث: القامة في قول الأعشى:

وَبَيْنَ مُسَاوِيَةِ الْأَكْرَمِينَ جِسَانُ السُّجُورِ طَوَالَ الْأَمَمِ

والرابع: الاستقامة في الدين والدنيا.

قال النابغة:

حَلَفْتُ فَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِي رَيْبَةً وَهَلْ يَأْتِمُنْ ذُو أُمَةٍ وَهُوَ طَائِعٌ؟

أي: ذوملة ودين.

والخامس: الحين في قوله: ﴿وَأَذْكُرْ بِعَدِ أُمَّةٍ﴾<sup>(٤)</sup>.

والسادس: أهل الملة الواحدة في قولهم: أمة موسى، وأمة عيسى، وأمة محمد

صلى الله عليه وآله<sup>(٥)</sup>.

(١) مجمع البيان ٣: ١٣٦.

(٢) البقرة: ١٣٤.

(٣) النحل: ١٢٠.

(٤) يوسف: ٤٥.

(٥) مجمع البيان ١: ٢٦٥.

ومن المعلوم: أَنَّ الطبرسي هنا لا يتقيد بذكر الوجوه الواردة في القرآن الكريم بقدر ما يحسن لذكر استعمالات الكلمة ككلٍّ أعم من كون هذا الاستعمال قرآنياً كما في الأول والثاني والخامس، أو غير قرآني كما في بقية الوجوه وإن كان الوجه السادس ورد في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾<sup>(١)</sup>، ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً﴾<sup>(٢)</sup>، وغيرهما من المواضع.

وإذا رجعنا إلى كتاب «الوجوه والنظائر» للدامغاني<sup>(٣)</sup> وجدناه يذكر للأمة وجوهاً تسعة نذكرها بتصريف بقية الاختصار:

- (١) عصبية، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةٌ مُسْلِمَةٌ لَكَ﴾<sup>(٤)</sup>.
- (٢) ملّة، ومنه قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾<sup>(٥)</sup>.
- (٣) سنين معدودة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَخْرْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ﴾<sup>(٦)</sup>.
- (٤) قوم، ومنه قوله تعالى: ﴿أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ﴾<sup>(٧)</sup>.
- (٥) إمام، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾<sup>(٨)</sup>.
- (٦) الأمم الخالية، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ﴾<sup>(٩)</sup>.
- (٧) أمة محمد صلى الله عليه وآله، ومنه قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ

(١) البقرة: ٢١٣.

(٢) يونس: ٩٩.

(٣) الوجوه والنظائر للدامغاني: ١٠٩.

(٤) البقرة: ١٧٨.

(٥) البقرة: ٢١٣.

(٦) هود: ٨.

(٧) النحل: ٩٢.

(٨) النحل: ١٢٠.

(٩) يونس: ٤٧.



أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴿١١﴾.

(٨) الكفار خاصة، ومنه قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ﴾<sup>(١١)</sup>.

(٩) خلق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾<sup>(١٢)</sup>.

### ٣- التفسير بذكر النضائر :

يسمى الطبرسي ما أمكن إلى تفسير الكلمة وتبيينها بذكر نظائرها التي تشترك معها في أصل المعنى، وهذه ظاهرة يلمسها القارئ لمجمع البيان كثيراً، ففي أكثر بحوثه اللغوية تطالعنا هذه المسألة. ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾<sup>(١٣)</sup>. قال: (اللبس والتغطية والتعمية نظائر)<sup>(١٤)</sup>. وفي قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلْمُتَلَدِّينَ﴾<sup>(١٥)</sup>. قال: (الآية والعلامة والمبرة نظائر)<sup>(١٦)</sup>. ومعلوم أن ذكر نظير الشيء يزيد في توضيحه وتبيينه.

### ٤- ذكر المناسبة اللغوية :

كثيراً ما يذكر الطبرسي في مجمع البيان المناسبة بين اللفظ والمعنى المستعمل فيه، سواء كان المعنى حقيقياً أم مجازياً. ومعلوم أن ذكر المناسبة يتطلب مهارة وتسلطاً

(١١) آل عمران: ١١٠.

(١٢) الرعد: ٣٠.

(١٣) الأنعام: ٢٨.

(١٤) البقرة: ٤٢.

(١٥) مجمع البيان ٩: ٩٥.

(١٦) يوسف: ٧.

(١٧) مجمع البيان ٩: ٩٥.

خاصين.

ففي قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا...﴾<sup>(٧)</sup> ذكر الطبرسي في معنى الحبل: أن (الحبل: السبب الذي يوصل به الى النجاة: كالحبل الذي يُمْسِكُ به للنجاة من بئر أو نحوها).

ومنه: الحبل للأمان؛ لأنه سبب النجاة. قال الأعشى:

وَإِذَا تَجَوَّزَهَا جِبَالُ قَبِيلَةٍ أَخَذَتْ مِنَ الْآخِرَى إِلَيْكَ جِبَالَهَا

ومنه: الحبل للحمل في البطن. وأصل الحبل: الحبلُ المقتول، قال ذو الرمة:

هَلْ حَبْلٌ خَرَقَاءَ بَعْدَ الْيَوْمِ مَرْمُومٌ؟ أَمْ هَلْ لَهَا آخِرُ الْآيَامِ تَكْلِيمٌ؟<sup>(٨)</sup>

وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَقْعُرُونَ﴾<sup>(٩)</sup>. قال في تفسير «يُغَاثُ»: (والغوث هو: نفع يأتي على شدة حاجة ينفي المضرة، ومنه: الغيث: المطر الذي يأتي في وقت الحاجة...)<sup>(١٠)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ﴾<sup>(١١)</sup> ورد في معنى الترك (الترك: التخلية، والتركة بيضة النعام كأنها تركت بالعراء. والتركة أيضاً: الروضة يغفلها الناس فلا يرعونها)<sup>(١٢)</sup>.

## ٥- ذكر الفروق اللغوية :

مما يُلَفِت النظر في مبحث اللغة في مجمع البيان ذكر الفروق اللغوية بين الكلمات المتشابهة من حيث المعنى، أو بعبارة أدق بين الكلمات التي يذكرها بعنوان

(١) آل عمران: ١٠٣.

(٢) مجمع البيان ١: ٤٨١.

(٣) يوسف: ٤٩.

(٤) مجمع البيان ٣: ٢٣٧.

(٥) الكهف: ٩٩.

(٦) مجمع البيان ٣: ٤٩٦.

النظائر.

ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاهُمْ مِنْ آلِ قَارِعُونَ...﴾<sup>(١)</sup>. ذكر أن (الآل والأهل واحد، وقيل: أصل آل: أهل؛ لأن تصغيره أهيل. وحكى الكسائي: أول، فرعموا أنها أبدلت كما قالوا: هيهات وأيهات<sup>(٢)</sup>، وقيل: لا، بل هو أصل بنفسه. والفرق بين الآل والأهل: أن الأهل أعم منه، يُقال: أهل البصرة، ولا يقال آل البصرة<sup>(٣)</sup>. ويقال: آل الرجل قومه وكل من يؤول إليه بنسب أو قرابة مأخوذ من الأول وهو الرجوع وأهله كل من يضمه بيته. وقيل: آل الرجل: قرابته وأهل بيته<sup>(٤)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرِينَ وَلَا تَسْتَرْوَا بِأَيَّامِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونَ﴾<sup>(٥)</sup>. يرى الطبرسي أن (الثمن والعوض والبذل نظائر، وبينها فروق، فالثمن هو: البذل في البيع من العين أو الورق، وإذا استعمل في غيرها كان مشبهاً بها ومجازاً<sup>(٦)</sup>.

والعوض: هو البذل الذي ينتفع به كائناً ما كان<sup>(٧)</sup>. والبذل: هو الشيء الذي يُجِعل مكان غيره<sup>(٨)</sup>. وثوب ثمين: كثير الثمن، والثلثين: الثمن.

والفرق بين الثمن والقيمة: أن الثمن قد يكون وفقاً وقد يكون بخساً، وقد يكون زائداً<sup>(٩)</sup>. والقيمة لا تكون إلا مساوية المقدار للثمن من غير نقصان ولا زيادة<sup>(١٠)</sup>.

فالتنص المتقدم حوى الفروق اللغوية بين الثمن والعوض والبذل من جهة.

(١) البقرة: ٤٩.

(٢) ينظر اللسان: مادة أهل.

(٣) فروق اللغات للعسكري: ٢٢٣.

(٤) مجمع البيان ١: ١٠٤.

(٥) البقرة: ٤٩.

(٦) ذكر في الفروق اللغوية: ١٩٨ مثله.

(٧) ذكره العسكري ضمن رأيين في ذلك: ١٩٧.

(٨) الفروق اللغوية: ١٩٧.

(٩) الفروق اللغوية: ١٩٨.

(١٠) مجمع البيان ١: ٩٤.

## حواشٍ

والثمن والقيمة من جهةٍ أُخرى، وهذا يدلُّ على مدى اهتمام الطبرسي بهذه المسألة في تفسيره.

### ٦- ذكر الأضداد :

ليس المقصود بالأضداد هنا الكلمات التي تُستعمل في معنى وضده وإن ذكر الطبرسي بعضها حسب المناسبة كالقرء<sup>(١)</sup>، ويشري<sup>(٢)</sup>، بل المقصود بذكر الأضداد هنا: ذكر الكلمة التي تدلُّ على معنى مضادٍ لمعنى الكلمة الأولى. فقد استعان الطبرسي - رحمه الله - لتفسير بعض الكلمات بالضدَّ تطبيقاً لما هو معروف «وبضدّها تميّز الأنبياء»، فإذا كان للكلمة معانٍ أو استعمالات مختلفة وأراد أن يبيّن المعنى المقصود استعان بالضدَّ لبيان ذلك.

ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾<sup>(٣)</sup> ذكر الطبرسي أن (الكفر خلاف الشرك، كما أن الحمد خلاف الذمّ. فالكفر: ستر النعمة وإخفاؤها. والشكر: نشرها وإظهارها، وكلّ ما ستر شيئاً فقد كفر. قال لبّيد:

فِي لَيْلَةٍ كَفَرَ النُّجُومَ غَمَامُهَا

أي: سترها)<sup>(٤)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيهَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ﴾<sup>(٥)</sup> قال: (التعريض ضدّ التصريح، وهو: أن تُضمّن الكلام دلالةً على ما تريد)<sup>(٦)</sup>.

(١) مجمع البيان ١: ٣٢٥.

(٢) مجمع البيان ١: ٣٠١.

(٣) البقرة: ٦.

(٤) مجمع البيان ١: ٤٦.

(٥) البقرة: ٢٣٥.

(٦) مجمع البيان ١: ٣٣٨.

٧- ذكر أصل الالب :

كثيراً ما يذكر الطبرسي - رحمه الله - عند تعرضه للشرح اللغوي للكلمة أصل الكلمة الذي تفرعت منه بقية معاني استعمالات الكلمة. وهذه ظاهرة يلمسها كل قارئ لمجمع البيان، فلا تكاد تخلو صفحة من ذكر لأصل المعنى.

ففي قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ...﴾<sup>(١)</sup> (الابن والولد والنسل والذرية متقاربة المعاني، إلّا أنّ الابن للذكر، والولد يقع على الذكر والأنثى. والنسل والذرية تقع على جميع ذلك. وأصله من البناء، وهو: وضع الشيء على الشيء، فالابن مبنّى على الأب؛ لأنّ الأب أصل والابن فرع)<sup>(٢)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿يَعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾<sup>(٣)</sup> (الناصية: شعر مقدّم الرأس وأصله الاتّصال من قول الشاعر:

فمئ تناصيها بلاد قمي

أي: تتصل بها. فالناصية متصلة بالرأس)<sup>(٤)</sup>.

٨- ذكر المناسبة بين أصل المعنى واستعمالات الكلمة :

يذكر الطبرسي في كثير من المواضع المناسبة بين أصل معنى الكلمة واستعمالاتها المتعددة، فهو يحاول ربط معاني الكلمة، سواء الحقيقية منها أم المجازية بالمعنى الأصلي. وهذا أمر يحتاج إلى دقة ومهارة وتسلط لغوي خاص، لا سيما عند ربط المعنى المجازي والمعنى الأصلي؛ لأنه بحاجة إلى بيان نوع المناسبة أو العلاقة بين المعنيين.

(١) البقرة: ٤٠.

(٢) مجمع البيان ١: ٩٢.

(٣) الرحمن: ٤٦.

(٤) مجمع البيان ٥: ٢٠٤.

## دراسات

ففي قوله تعالى: ﴿قَالُوا الَّذِينَ شَقُّوا فِيهِ النَّارُ لَمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾<sup>(١)</sup> يتعرّض الطبرسي - رحمه الله - إلى معاني الزفير وأنه (أول نفاث الحمار والشهيق آخر نفاقه. قال رؤبة:

حَسْرَجَ فِي الْجُوفِ صَهِيلاً أَوْ شَهَقَ حَسَنٌ يُقَالُ نَاهِشٌ وَمَا نَهَقَ  
وَالزَّفِيرُ تَرْدِيدُ النَّفْسِ مَعَ الصَّوْتِ مِنَ الْحُزْنِ حَتَّى تَتَنَفَّخَ الصُّلُوعُ. وَأَصْلُ  
الزَّفِيرِ: الشَّدَّةُ مِنْ قَوْلِهِمُ لِلشَّدِيدِ الْخَلْقِ: مَزْفُورٌ. وَالزُّفَرُ: الْحَمَلُ عَلَى الظَّهْرِ خَاصَّةً  
لشِدَّتِهِ. وَالزَّفِيرُ: السَّيْدُ لِأَنَّهُ يَطْبِقُ حَمْلَ الشَّدَائِدِ. وَزَفَرَتِ النَّارُ: إِذَا سُمِعَ لَهَا صَوْتٌ مِنْ  
شِدَّةِ تَوَقُّدِهَا.

والشهيق: صوت فضيع يخرج من الجوف بمد النفس. وأصله الطلُّ المفرط من قولهم: حبل شاهق<sup>(٢)</sup>.

فقد ذكر الطبرسي في النص السابق: أن أصل الزفير: الشدة، أو بعبارة أخرى: أن في الزفير معنى الشدة، وأن كل استعمال للزفير فيه معنى الشدة، فالمزفور للشديد الخلق، أي: في خلفه شدة، وكذا بقية الاستعمالات التي ذكرها.

ومن الجدير بالذكر أنه لم يذكر العلاقة بين الزفير وأول نفاث الحمار، وهي فيما يبدو: أن أول نفاث الحمار فيه شدة، لذلك سمي زفيراً.

وفي قوله تعالى: ﴿كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا أَلَا إِنَّ تَمُودًا كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لِّتَمُودَ﴾<sup>(٣)</sup> (غني بالمكان إذا أقام به. والمغنى المنزل. قال النابغة:

غَنِيتَ بِذَلِكَ إِذْ هُمْ جِيزَةٌ مِنْهَا بِعَطْفٍ رِسَالَةٍ وَتَوَدُّ  
وَأَصْلُ الْغِنَى: الْاِكْتِفَاءُ. وَمَنْهُ: الْغِنَى بِالْمَالِ. وَالْغِنَاءُ بِمدِّ الصَّوْتِ الَّذِي يَكْتَفِي

به. وَالْغِنَاءُ: الْاِكْتِفَاءُ بِحَالِ الشَّيْءِ، وَمَنْهُ: غِنَى بِالْمَكَانِ: لِكْتِفَائِهِ بِالْإِقَامَةِ فِيهِ)<sup>(٤)</sup>.

(٢) مجمع البيان ٤: ١٩٢.

(١) هود ٦٠٦.

(٤) مجمع البيان ٣: ١٧٣.

(٣) هود ٦٨.



أقول: ومنه: الغانية للمرأة لغنائها بيت أبيها عن غيره، أو بجأها عن الزينة، أو بزوجه عن غيره، على اختلاف في سبب التسمية.

٩- ذكر سبب التسمية :

تعرض الطبرسي - رحمه الله - في تفسيره الى ذكر سبب تسمية الشيء بهذا الاسم دون غيره، ويمكن لقارئ مجمع البيان أن يلحظ ذلك بسهولة.  
ففي قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾<sup>(١)</sup> (الأمي الذي لا يحسن الكتابة، وإنما سمي أمياً لأحد وجوه: أحدها: أن الأمة، الخلق، فسمي أمياً؛ لأنه باقٍ على خلقته، ومنه قول الأعشى: وَإِنْ مَعَاوِيَةَ الْأَكْرَمِينَ حِسَانُ الْوُجُوهِ طَوَالَ الْأُمَمِ<sup>(٢)</sup>

وثانيها: مأخوذ من الأمة التي هي: الجماعة، أي: هو على أصل ما عليه الأمة في أنه لا يكتب؛ لأنه يستفيد الكتابة بعد أن لم يكن يكتب.  
وثالثها: أنه مأخوذ من الأم، أي: هو على ما ولدته أمه في أنه لا يكتب.  
وقيل: إنما نسب إلى أمه؛ لأن الكتابة إنما تكون في الرجال دون النساء<sup>(٣)</sup>.  
وفي قوله تعالى: ﴿سَنَفَرُغْ لَكُمْ أَيُّهُ الثَّقَلَانِ﴾<sup>(٤)</sup> ذكر الطبرسي أنه (وإنما سُميت الإنس والجن ثقلين لعظم خطرهما وجلالة شأنهما، بالإضافة إلى ما في الأرض من الحيوانات، ولثقل وزنها بالعقل والإيمان، ومنه قول النبي - صلى الله عليه وآله -: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي»، سبأهما ثقلين لعظم خطرهما وجلالة قدرهما.

(١) البقرة: ٧٨.

(٢) سبق في باب ذكر بعض الوجوه أنه فسر الأمة بالقامة.

(٣) مجمع البيان ١: ١٤٤.

(٤) الرحمن: ٣١.

وقيل: إِنَّ الْجَنِّ وَالْإِنْسَ سُمِّيَا ثَقَلَيْنِ لثِقَلِهَا عَلَى الْأَرْضِ أَسْيَاءَ وَأَمَوَاتًا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾<sup>(١)</sup> أي: أخرجت ما فيها من الموتى، والعربُ تجعل السَّيِّدَ الشَّجَاعَ ثَقْلًا عَلَى الْأَرْضِ<sup>(٢)</sup>.  
- ذكر وجه الاشتقاق :

تعرّض الطبرسي - رحمه الله - في مواضع من مجمع البيان الى ذكر الآراء في أصل اشتقاق بعض الكلمات التي اختلف العلماء في أصل اشتقاقها.  
ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي...﴾<sup>(٣)</sup>. ذكر الطبرسي: أن (في أصل الكلمة - الذرية - أربعة مذاهب من الذرء، ومن الذرء، ومن الذرء، والذرء).  
فإن جعلته من الذرء فوزنه فُعَيْلة ذُرَيْتة كَمَرِيق، ثم ألزمت التخفيف، أو البذل: كنبى في أكثر اللغة والبرية.

وإن أخذته من الذر فوزنه فُعَلَيْة كَقَمَرِيَّة، أو فُعَيْلة نحو ذُريرة، فلما كثرت الراءات أبدلت الأخيرة ياءً وأدغمت الياء الأولى فيها نحو: سُريرة فيمن أخذها من السّر وهو النكاح، أو فُعولة نحو: ذُرورة فأبدلوا الراء الأخيرة لما ذكرنا<sup>(٤)</sup> فصار ذُرورية<sup>(٥)</sup> أدغم فصار ذُريرة.

وإن أخذته من الذرء أو الذري فوزنه فُعولة أو فُعَيْلة. وفيه كلام كثير يطول به الكتاب ذكره ابن جني في المحتسب<sup>(٦)</sup>.

وإذا رجعنا الى المحتسب عند تعرّضه لتوجيه القراءة في قوله تعالى: ﴿ذُرِّيَّةٌ

(١) الزلزلة: ٢. (٢) مجمع البيان ٥: ٢٠٤.

(٣) البقرة: ١٢٤.

(٤) قوله لما ذكرنا، يعني: بسبب كثرة الراءات.

(٥) أي: بعد قلب الواو ياء الوقوعها ساكنة قبل الياء، وكذلك أبدلت ضمة الراء كسرة.

(٦) مجمع البيان ١: ١٩٩.

بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ»<sup>(١)</sup> وجدناه يُسهب في ذلك كثيراً، ويذكر فروعاً يطول بذكرها الكتاب حقاً. وقد أخذ الطبرسي زبدة ما في البحث وخلاصته.

وعند تعرّض الطبرسي لتفسير ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ ذكر: أَنَّ العلماء على قسمين: قسم يرى أَنَّ لفظ الجلالة غير مشتق، وقسم يرى (أَنَّهُ مشتق، ثم اختلفوا في اشتقاقه على وجوه:

فمنها: أَنَّهُ مشتق من الألوهية التي هي: العبادة، والتأله: التعبد. قال رؤبة:

قَدْ دُرِّ السَّمَانِيَّاتِ الْمُسْلَى سُبْحَنَ وَأَسْتَرْجَعْنَ مِنْ تَأْلِهِي  
 أَي تَعْبُدِي. وقرأ ابن عباس «ويزرك وأهلك» أي: عبادتك، ويقال: إِلَه فلان  
 إلآهة كما يقال: عبده عبادةً، فعلى هذا يكون معناه: الَّذِي يَحِقُّ لَهُ العبادة، ولذلك لا يُسَمَّى به غيره، ويوصف فيها لم يزل بأنّه إله.

ومنها: أَنَّهُ مشتق من الوله وهو التحير، يقال: إِلَه يَالَهُ إِذَا تَحَيَّرَ، فمعناه أَنَّهُ الَّذِي تتحير العقول في كنه عظمته.

ومنها: أَنَّهُ مشتق من قولهم: أَلِهُتُ إِلَى فلان أَي: فرغت إليه؛ لِأَنَّ الخلق يَأْلُون إليه أَي: يفرغون إليه في حوائجهم، ف قيل للمألوه: إِلَه كما يقال للمؤتم به: إمام.

ومنها: أَنَّهُ مشتق من أَلِهُتُ إِلَيْهِ أَي: سكنت إليه، عن المبرد، ومعناه: أَنَّ الخلق يسكنون إلى ذكره.

ومنها: أَنَّهُ مِنْ لَاءِ أَي: احتجب، فمعناه: أَنَّهُ المحتجب بالكيفية عن الأوهام الظاهر بالدلائل والأعلام<sup>(٢)</sup>.

## II - ترجيح بعض اللغات :

من المعلوم: أَنَّ أكثر المادة اللغوية التي ذكرها الطبرسي - رحمه الله - في تفسيره

(١) آل عمران: ٣٤.

(٢) مجمع البيان ١: ١٩.

نقلها عمن تقدمه من العلماء. والطبرسي ينسب في أكثر الموارد ما أخذه لصاحبه، وهو بأخذه عمن سبقه ليس بدعاً؛ لأن عادة المؤلفين هذه، ولكن هذا لا يعني إلغاء دور الطبرسي، وأنه لا رأي له ولا انتخاب في كتابه، فقد طالعنا بين الفينة والأخرى شيء يدل على رأي الطبرسي وشخصيته. ففي قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾<sup>(١)</sup> ذكر أن يطهرن مأخوذ من (طهرت المرأة وطهرت طهراً وطهارة، وطهرت بالفتح أقيس؛ لأنه خلاف طمئت، فينبغي أن يكون على بنائه. وأيضاً قولهم: طاهر يدل على أنه مثل: قعد فهو قاعد)<sup>(٢)</sup>.

فالطبرسي استند في ترجيحه لَطَهَرَ بالفتح على شيتين:

أولها: أَنَّ طَهَرَ ضَدَّ طَمَتْ، فلما كان طَمَتْ على وزن فَعَلَ كان طَهَرَ على وزن فَعَلَ لتناسب الضدين في الوزن.

وثانيها: أَنَّ اسم الفاعل من طَهَرَ طَاهِرٌ مثل: قعد وقاعد، فينبغي أن يكون طَهَرَ بالفتح ليتناسب مع اسم الفاعل الذي يؤخذ من المفتوح.

وفي قوله تعالى: ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ..﴾<sup>(٣)</sup> (يُقَالُ فِي خَطَفٍ: يَخْطِفُ وَيَخْطِفُ لَفْتَانِ. والثاني أفصح وعليه القراءة)<sup>(٤)</sup>.

### ١٣- ذكر لفات الكلمة :

يذكر الطبرسي أثناء بحثه اللغوي لفات الكلمة المبحوثة، وقد مرّ في موضوع «ترجيح بعض اللغات» الإشارة إلى ذلك، فترجيح بعض اللغات يستدعي ذكر لفات

(١) البقرة: ٢٢٢.

(٢) مجمع البيان ١: ٣٦٨.

(٣) البقرة: ٢٠.

(٤) مجمع البيان ١: ٥٨.

الكلمة حتى يرجع بعضها.

ففي قوله تعالى: ﴿بَا أَنَّهُ النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَأَخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا﴾<sup>(١)</sup> ذكر الطبرسي: أَنَّ (جُزِيَ عَنْكَ أَجْزَى أَيْ: أَغْنَيْتُ عَنْكَ، وفيه لغة أخرى أَجْزَأْتُ عَنْكَ أَجْزَى بِالْمَعْنَى)<sup>(٢)</sup>

وفي قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ..﴾<sup>(٣)</sup> ذكر الطبرسي أَنَّ (في الجرز أربع لغات: يضم الجيم والراء ويفتحها، ويضم الجيم وإسكان الراء وفتح الجيم وإسكان الراء)<sup>(٤)</sup>.

### ٣- ذكر آراء العلماء في الكلمة :

يذكر الطبرسي آراء العلماء في المعنى اللغوي للكلمة، بهجاء أخرى: أَنَّ الطبرسي - رحمه الله - لا يكتفي بذكر معنى للكلمة يوضح به تفسير الآية، بل يذكر في بعض الأحيان ما قيل في الكلمة؛ كي يكون القارئ محيطاً بالموضوع.

ففي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾<sup>(٥)</sup> قال ابن الأنباري: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ﴾<sup>(٦)</sup> معناه: مح الله عنك، مأخوذ من قولهم: عفت الريح الأثر إذا درستته ومحته، فعفو الله محو الذنوب عن العبد.

وقال الرمانى: أصل العفو: الترك، ومنه قوله: ﴿فَمَنْ عَفَايَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٍ﴾<sup>(٧)</sup> أي ترك، فالعفو: ترك العقوبة)<sup>(٨)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿...قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا...﴾<sup>(٩)</sup> (اللواذ: أَنْ يَسْتَرِ بِشَيْءٍ مَخَافَةَ مَنْ يَرَاهُ. وقيل: اللواذ: الاعتصام بالشيء بأن يدور معه حيث

(١) لقمان: ٣٣. (٢) مجمع البيان ٤: ٣٢٣.

(٣) السجدة: ٢٧. (٤) مجمع البيان ٤: ٣٣٣.

(٥) البقرة: ٥٢. (٦) التوبة: ٤٣.

(٧) البقرة: ١٧٨. (٨) مجمع البيان ٩: ١١٠.

(٩) التورا: ٦٣.

ذَر من قولهم: لَذَبَهُ<sup>(١)</sup>.

#### ٩- ذكر الأفعال والإبدال في الكلمة :

ذكر الطبرسي - وهو يفسر الألفاظ تفسيراً لغوياً ما طرأ عليها من قلب أو إبدال - : وهذا أمر طبيعي لمن ركب مركب الطبرسي. ويجدر بنا قبل أن نسوق أمثلة لذلك أن ننبه إلى أن الطبرسي تعرض إلى شيء من هذا عند توجيهه للقراءات التي ذكرها في تفسيره.

ففي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ...﴾<sup>(٢)</sup> (القيوم: أصله قيوم على وزن فيحول، إِلَّا أَنَّ الْيَاءَ وَالْوَاوَ إِذَا اجْتَمَعَا وَأَوَّلَاهَا سَاكِنَةً قَلِبْتَ الْوَاوَ يَاءً وَأَدْغَمْتَ الْيَاءَ فِي الْيَاءِ قِيَاساً مَطْرُداً. والقيام أصله: قيوم على وزن فيعال ففعل به ما ذكرناه)<sup>(٣)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ تَرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾<sup>(٤)</sup> (ومذكر أصله: مذكر، فقلبت التاء دالاً؛ لتواخي الذال بالجهر، ثم أدغمت الذال فيها)<sup>(٥)</sup>.

#### ١٥- الاستشهاد :

درج الطبرسي على الاستشهاد لما يقوله بشواهد من القرآن الكريم والحديث والشعر، وقد احتلت الشواهد - لاسيما الشعرية منها - مساحة واسعة من مجمع البيان بنحو شرح بعضهم<sup>(٦)</sup> هذه الشواهد الشعرية في مؤلف خاص باسم «شرح شواهد مجمع البيان» طبع منه جزءان، استغرق شواهد الفاتحة والبقرة وآل عمران وخمس آيات من سورة النساء. وبعد الشواهد الشعرية التي حواها الجزءان (٦٧٤) شاهد شعري.

(١) مجمع البيان ٤: ١٥٧.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

(٣) مجمع البيان ١: ٣٦١.

(٤) القمر: ١٥.

(٥) مجمع البيان ٥: ١٨٨.

(٦) محمد حسين بن الميرزا طاهر القزويني من أعلام القرن الحادي عشر.



وهذه الشواهد - وإن لم تكن كلها في مجال التفسير اللغوي، بل ذكرت لتوجيه القراءات والإعراب والمسائل البلاغية - تعكس اهتمام الطبرسي بهذه المسألة، واعتقاده بأهميتها، فيبقى الاستشهاد - حيثنذ - معلماً شاخصاً من معالم مجمع البيان ونقطة يمتاز بها.

#### الاستشهاد بالقرآن الكريم :

في قوله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ..﴾<sup>(١)</sup> والإذن في اللغة على أقسام :

أحدها: بمعنى: العلم كقوله: ﴿فَأَذْنُوا بِخَرْبٍ مِنْ اللَّهِ﴾<sup>(٢)</sup> أي: فاعلموا. وقال الحطيطي:

أَلَا يَا هِنْدُ إِنْ جَدَدْتَ وَضَلًّا وَإِلَّا فَأَذْنِي بِإِنْصِرَامِ

والثاني: بمعنى: الإباحة والإطلاق. كقوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا فِئْتَانِ مِنْكُمْ إِخْوَتَكُمْ فَوَاحِشٌ بِغِلَافٍ لَكُمْ لَقَدْ جَاءَكُمْ آيَاتُنَا وَآيَاتُنَا قُرْآنٌ مَعْلُومٌ﴾<sup>(٣)</sup>

والثالث: بمعنى: الأمر كقوله: ﴿تَزَلَّهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ..﴾<sup>(٤)</sup> <sup>(٥)</sup>.

#### الاستشهاد بالحديث :

احتج الطبرسي بالحديث لبعض القضايا اللغوية التي ساقها في تفسيره. ففي قوله تعالى: ﴿فَلَيْتَ فِي السَّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ﴾<sup>(٦)</sup> (البضع: القطعة من الدهر، وأصله

(١) البقرة: ١٠٢.

(٢) البقرة: ٢٧٩.

(٣) النساء: ٢٥.

(٤) البقرة: ٩٧.

(٥) مجمع البيان ١: ١٧٦.

(٦) يوسف: ٤٢.

من القطع. والبضعة: القطعة من اللحم. ومنه الحديث «فاطمة بضعة مني يؤذي من آذاها»<sup>(١)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿أَيُّودُ أَخَذَكُمْ أَنَّ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّجِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾<sup>(٢)</sup> (تحت: نقيض فوق. وفي الحديث: «لا تقوم الساعة حتى يظهر التَّحَوُّت» أي: الَّذِينَ كانوا تحت أقدام الناس لا يُشعر بهم دَلَالًا)<sup>(٣)</sup>.

وفي قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ..﴾<sup>(٤)</sup> (النطفة: الماء القليل والماء الكثير يوهو من الأضداد. ومنه قول أمير المؤمنين - عليه السلام - لما قيل له: إِنَّ الخَوَارِجَ عبروا جسر النهر وان: «مصارعهم دون النطفة»<sup>(٥)</sup>.

#### استشهاد بالشعر:

يستطيع القارئ أن يلحظ احتجاج الطبرسي - رحمه الله - بالشعر مما تقدّم من البعوث، فلا تكاد تمر مسألة خالية من الاحتجاج بالشعر. وقد يحتج لبعض الأمور بشاهدين شعريين، ففي قوله تعالى: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَن أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا...﴾<sup>(٦)</sup> (الحاصب: الريح العاصفة التي فيها الحصباء. وهي: الحصى الصغار يشبه به البرد والجليد. قال الفرزدق:

مُسْتَقْبِلِينَ رِيَّاحَ الشَّامِ تَضْرِبُنَا  
بِحَاصِبٍ كَسَدِيفِ الْقُطْنِ مَنشُورِ  
وقال الأخطل:

وَلَقَدْ عَلِمْتَ إِذَا الْعِشَارُ تَرَوَّحَتْ  
هَدَجَ الرُّسَالِ بِكُنْهِنِ شِهَالَا

(١) مجمع البيان ٣: ٢٣٥.

(٢) البقرة: ٢٦٦.

(٣) مجمع البيان ١: ٣٧٨.

(٤) فاطر: ١١.

(٥) نهج البلاغة.

(٦) المكنوت: ٤٠.

## == حواشٍ ==

تَرْمِي الْمِضَاءَ بِخَاصِبٍ مِنْ ثَلَجِهَا      حَتَّى تَهَيَّتَ عَلَى الْمِضَاءِ جِفَالاً<sup>(١)</sup>  
 وقد يستشهد في بعض الأحيان بثلاث شواهد شعرية، ففي قوله تعالى: ﴿وَسِعَ  
 كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾<sup>(٢)</sup> الكرسي: كل أصل يُعتمد عليه. قال الشاعر:  
 نَحَفَ بِهِمْ بَيْضُ السُّجُودِ وَعَصِيَّةُ      كَرَّاسِي بِالْأَحْدَاثِ حِينَ تَسُوبُ

أي: علماء بحوادث الأمور. وقال آخر:  
 نَحْنُ الْكَرَّاسِيُّ لَا نَعُدُّ هَوَانُ      أَفْعَالُنَا فِي النَّائِبَاتِ وَلَا أَسَدُ  
 وقال آخر:  
 مَالِي بِأَمْرِكَ كُرْسِيٌّ أَكَامُهُ      وَهَلْ بِكُرْسِيٍّ عِلْمُ الْغَيْبِ مَخْلُوقُ<sup>(٣)</sup>

روي عن النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - أَنَّهُ قَالَ: «أَعْرَبُوا الْقُرْآنَ  
 وَاتَّمَسُوا غَرَائِبَهُ» / مجمع البيان في تفسير القرآن ١: ٨٠ مقدمة الكتاب

(١) مجمع البيان ٤: ٢٨٢.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

(٣) مجمع البيان ١: ٣٦١ وفيه بكرسي وهو كذلك في التبيان للطوسي. والذي في شرح شواهد مجمع البيان  
 ٢: ٢٣٤ «بكرسي» وشرحه بأنه: «يعلم». وفي نظري هو الصحيح.  
 ومجمع البيان إنما هو تهذيب لتفسير البيان للشيخ الطوسي وأكثر الشواهد واللغة منه - التحرير.

# الاجتهاد

## وأثره في الشريعة الإسلامية

السيد سايح الهريزي - الزلفي

القسم الثاني

### مراتب الاجتهاد

إنَّ المتَّبِعَ في كتب الأصوليين يرى أنَّ المجتهد: إمَّا أن تكون له فعلية الاستنباط أو ملكته، وعلى كلا التقديرين: إمَّا أن يكون واجداً للملكة الاستنباط بكاملها أو قل: أهلاً لاستنباط الأحكام الشرعية جميعها، ويسمَّى بـ «المجتهد المطلق» أو لبعض مراتبها، أي: يكون أهلاً لاستنباط أحكام وقائع خاصّة، لإحاطته بها يلزم لتلك الوقائع، فيسمَّى بـ «المجتهد المطلق الفعليّ أو الخاصّ».

قال السيوطي - المتوفى سنة ٩١١ هـ - (لهج كثير من الناس اليوم - أي: في زمنه - بأنَّ المجتهد المطلق فقد من قديم، وأنّه لم يوجد من دهرٍ إلَّا المجتهد المقيد، وهذا غلط منهم، وما وقفوا على كلام العلماء، ولا عرفوا الفرق بين المجتهد المستقل، والمجتهد المقيد، والمجتهد المنتسب، وبين كلّ ما ذكر فرق)<sup>(١)</sup>.

وفهم من كلامه وكلام ابن الصلاح والنووي: أنَّ مراتب المجتهدين خمس،

(١) شرح عقود رسم المفتي: ٣٠.

وهي من جملتها: إمّا مستقلّ أو غير مستقلّ، وغير المستقلّ أربعة أقسام، وهذه المراتب هي<sup>(١)</sup>:

١ - المجتهد المستقلّ: وهو الذي استقلّ بقواعده لنفسه، يعني عليه الفقه خارجاً عن قواعد المذهب المقرّر.

قال السيوطي: (وهذا شيء فقد من دهر، بل لو أراد الإنسان اليوم لامتنع عليه)<sup>(٢)</sup> وحدّوه بأن يجتهد الفقيه في استخراج منهاج له في اجتهاده، أو هو كما يعبر عنه العلماء: مجتهد في الأصول وفي الفروع.

٢ - المجتهد المطلق غير المستقلّ: وهو الذي وجدت فيه شروط الاجتهاد التي اتّصف بها المجتهد المستقلّ ثم لم يتكر لنفسه قواعد، بل سلك طريقة إمام من أئمة المذاهب في الاجتهاد، فهو مطلق منتسب، لا مستقلّ ولا مقيّد، إذ أنّه لم يقلّد إمامه، ولكنّه سلك طريقته في الاجتهاد مثل: أبي يوسف ومحمّد وزفر من الحنفيّة، وابن القاسم وأشهد من المالكيّة، والبوبطي والزعفراني والمزني من الشافعيّة.

ويقول: (قد يخالف الواحد منهم مذهب زعيمه في بعض الأحكام الفرعية)<sup>(٣)</sup>. وأطلق عليه الأستاذ أبو زهرة بـ «المجتهد المنتسب»<sup>(٤)</sup>. وسماه السيّد محمد تقّي الحكيم بـ «الاجتهاد في المذهب»<sup>(٥)</sup>.

٣ - المجتهد المقيّد، أو مجتهد التخييع: وهو أن يكون مقيّداً في مذهب إمامه، مستقلاً بتقرير أصوله بالدليل. ويذكر السيّد الحكيم بأنّه: الاجتهاد الذي لا يتجاوز تفسير قولٍ يحمل من أقوال أئمتهم، أو تعيين وجهٍ معيّنٍ لحكمٍ يحتمل وجهين، فاليهم

(١) خلاصة التشريع الإسلامي لخلاف: ٣٤٢.

(٢) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢: ٢٠٧.

(٣) سفينة كتاب المجموع، شرح المذهب للتوحيّ ١: ٧٠.

(٤) النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير: ٤.

(٥) عقد الجهد في أسكّام الاجتهاد والتقليد: ٩.

المرجع في إزالة الخفاء والغموض الذي في بعض أقوال الأئمة: كالحسن بن زياد والكرخي والطحاوي والخصاف من الحنفية، والأهري وابن أبي زيد واللخمي وابن العربي وابن رشد من المالكية، وابن أبي اسحاق الشيرازي والفزائي والمروزي والأسفراييني من الشافعية.

٤ - مجتهد الترجيح: وهو أن لا يبلغ رتبة أصحاب الوجوه، لكنه - كما قال النووي في المجموع - (فقيه النفس، حافظ لمذهب إمامه، وعارف بأدلته، قائم بتقريرها، يصور ويحرر، ويرزق، ويرجع مثل: الجصاص والقنطري والمغنياني صاحب الهداية من الحنفية<sup>(١)</sup>). ويراد به: الموازنة بين ما روي عن أئمة المذاهب من الروايات المختلفة وترجيح بعضها على بعض من جهة الرواية أو الدراية، كأن يقول المجتهد: هذا أصح رواية، وهذا أولى القول بالقبول، أو هذا أوفق للقياس، أو أرفق للناس، ونحو ذلك<sup>(٢)</sup>.

٥ - مجتهد الفتيا: وهو أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه من الواضحات والمشكلات، ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته. والذي يذكره السيد الحكيم تحت عنوان «الاجتهاد في المسائل التي لا رواية فيها»: بل عن إمام المذهب وفق الأصول المجعولة من قبله، وبالقياص على ما اجتهد فيها من الفروع. وقال فيه النووي: (فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيها يحكيه في مسطورات مذهبه في نصوص إمامه، وتفريع المجتهدين في مذهبه)<sup>(٣)</sup>.

وأورد على هذا التقسيم بعض الملاحظات، نذكر منها ما يلي:

(١) خروجه عن أصول القسمة المنطقية: لخلطه بين قسم من الأقسام وبين مقسمها بجعلها قسماً لمقسمها، والأنسب توزيعها من وجهة منطقية إلى قسمين:

(١) شرح عقود رسم المفتي: ٣٦.

(٢) مختصر المنتهى: ٢٢١، وما بعدها.

(٣) الاجتهاد للشيخ المرافي: ٢٧، وما بعدها.



مطلق ومقيّد، والمقيّد الى الأقسام الأربعة الأخرى؛ لوجود قدرٍ جامعٍ بينهما، وهو الاجتهاد ضمن إطارٍ مذهبٍ معيّن.

(٢) إنّ تسمية هذه الأقسام الأربعة بالاجتهاد وجعلها قسماً منه في مقابل الاجتهاد المطلق لا يتلاءم مع الواقع؛ لأنّ الاجتهاد ملكة لا توجد لصاحبها إلا بعد حصوله على تلكم الخبرات والتجارب، ومن الواضح أنّ المجتهد المقيّد ليس مصداقاً للمجتهد بهذا المفهوم؛ لعدم حصول المعرفة التفصيليّة لأصول الفقه لديه واجتهاده فيها.

(٣) إنّ جميع ما ذكره للاجتهاد من تعاريف لا ينطبق على أيّ قسمٍ من أقسام المقيّد؛ لأخذهم العلم أو الظنّ بالحكم الشرعيّ، أو الحجّة عليه على اختلافٍ في وجهة النظر في مفهومه.

والمجتهد المقيّد بأقسامه الأربعة لا ينتهي باستنباطه الى الحكم الشرعيّ، وغاية ما ينتهي اليه هو: رأي إمامه فعلاً أو تقديرأ في كون ما انتهى اليه حكماً شرعياً. والحقيقة: أنّ هذا التقسيم أشبه بتقسيم الشيء الى نفسه وإلى غيره، وما أحسن ما صنعه الأستاذ خلّاف حين عدّ هذه الأقسام الأربعة في فصل عهد التقليد من كتابه «خلاصة التشريع الإسلامي»<sup>(١)</sup> وإن كان قد أطلق كلمة الاجتهاد عليهم تسامحاً. وذكر ابن القيمّ الجوزيّة أنواع المجتهدين أو المفتين بتصنيفٍ آخر يحسن بيانه، فقال: (المفتون الذين نصبوا أنفسهم للمفتوى أربعة أقسام:

١ - العالم بكتاب الله وسنّة رسوله - صلى الله عليه وآله - وأقوال الصحابة: فهو المجتهد في أحكام التوازل، يقصد فيها موافقة الأدلّة الشرعيّة حيث كانت، ولا ينافي اجتهاده تقليده لغيره أحياناً.

٢ - مجتهد مقيّد في مذهب من انتم به: فهو مجتهد في معرفة فتاويه وأقواله،

(١) خلاصة التشريع الإسلاميّ لخلّاف: ٣٣٩.

## دراسات

ومآخذ وأصوله عارف بها، متمكن من التخرج عليها، من غير أن يكون مقلداً لإمامه، لا في الحكم ولا في الدليل مثل: القاضي أبي يعلى من المناجاة.

٣ - من هو مجتهد في مذهب من انتسب إليه، مقرر له بالدليل، متقن لفتاويه عامل بها، لكن لا يتعدى أقواله وفتاويه ولا يخالفها، وإذا وجد نص إمامه لم يعدل عنه إلى غيره البتة.

٤ - طائفة تفقّحت في مذهب من انتسب إليه، وحفظت فتاويه وفروعه، وأقرت على نفسها بالتقليد المحض من جميع الوجوه، فإن ذكروا الكتاب والسنة يوماً ما في مسألة فعلت وجه التبرك والفضيلة، لا على وجه الاحتجاج والعمل، وإذا رأوا من الصحابة قد أفتوا بفثيا ووجدوا لإمامهم فثيا تخالفهم أخذوا بفثيا إمامهم وتركوا فتاوى الصحابة<sup>(١)</sup>.

### شروط الاجتهاد

اختلفت عبارات المصنفين في تحديد شرائط ومؤهلات الاجتهاد، فمنهم من وسع في دائرتها، ومنهم من ضيقها، ولكنها في مضمونها واحدة مع بعض الاختلافات البسيطة.

فعبارة الغزالي - مثلاً - قائلة بأنه: يشترط في المجتهد شرطان أساسيان هما: الأول: أن يكون محيطاً بمدارك الشرع، متمكناً من استنارة الظن بالنظر فيها، وتقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره.

الثاني: أن يكون عدلاً، مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة<sup>(٢)</sup>. ويرى الشهيد الثاني - رحمه الله - من الإمامية: (أن الاجتهاد يتحقق بمعرفة

(١) أعلام الموقعين ٤: ٢١٢. وراجع الأصول العامة للفقه المقارن للسيد محمد تقى الحكيم، والوافية في أصول الفقه للفاضل الترمي.

(٢) المستصفى للغزالي ٧: ٩٠٧. وقد ألزم طريقته الحضري في كتابه (أصول الفقه)، ٣٥٧. وراجع معارج الأصول، والوافية في أصول الفقه: ٢٥٠ وما بعدها.

المقدمات الستة، وهي: الكلام والأصول، والنحو، والتصريف، ولغة العرب، وشرائط الأدلة، والأصول الأربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل<sup>(١)</sup>.

أما ابن عبد الشكور من الحنفية فيقول: (إن الاجتهاد لا يتحقق دون أن يكون لدى صاحبه المؤهلات التالية بعد صحة إيمانه ولو بالأدلة الإجمالية، ومعرفة الكتاب، قيل: يقدر بخمسة آية، والسنة متناً - قيل: والتي يدور عليها العلم: ألف ومائتان - وسنداً، مع العلم بحال الرواة ولو بالنقل عن أئمة الشأن، ومواقع الإجماع: أن يكون ذا حظٍ وافٍ مما تصدئ له هذا العلم، فإن تدوينه وإن كان حادثاً لكن المدون سابق، وأما العدالة فشرط قبول الفتوى)<sup>(٢)</sup>.

وعبارة الشاطبي هي: (إنما تحصل الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: فهم مقاصد الشريعة على كمالها أولاً...، والتمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها ثانياً)<sup>(٣)</sup>.  
أما مضمون عبارة الآمدي والبيضاوي: (أنه يشترط في المجتهد شرطان أساسيان هما:

أولاً: أن يكون مكلفاً مؤمناً بالله ورسوله... وثانياً: أن يكون عالماً عارفاً بمدارك الشريعة، وأقسامها وأحكامها، وطرق إثباتها، ووجوه دلالتها على مدلولاتها)<sup>(٤)</sup>.  
ويمكن تحليل هذه العبارات ونحوها بلزوم الشروط التالية لبلوغ درجة الاجتهاد:

١ - أن يعرف الشخص معاني آيات الأحكام المذكورة في القرآن الكريم لغةً وشرعاً، ولا يشترط حفظها، وقد اختلف في تحديد عددها، ويذهب الغزالي والرازي وابن العربي إلى: أن عدد هذه الآيات خمسة آية<sup>(٥)</sup>.

(١) رسالة الاجتهاد للبيهقي: ٣٧ - ٤٧. (٢) مسلم التواتر: ٢: ٣١٩.

(٣) الموافقات للشاطبي ٤: ١٠٥.

(٤) الإحكام للآمدي ٣: ١٣٩، شرح الأستوي للمحتاج (نهاية السؤل) ٣: ٢٤٤.

(٥) راجع شرح المحل على جمع الجوامع ٢: ٣٦٢، والمدخل إلى مذهب أحمد: ١٨٠، وروضة الناظر لابن

## دراسة

٢ - بأن يعرف أحاديث الأحكام لغةً وشرعاً، بأن يعرف مواقعها بواسطة فهرستها، وقد حدّد ابن العربي مقدارها بثلاثة آلاف، ونقل عن أحمد بن حنبل: (أنّ الأصول التي يدور عليها العلم عن النبي - صلى الله عليه وآله - ينبغي أن تكون ألفاً ومائتين).

٣ - معرفة الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة في آيات وأحاديث مخصوصة، حتّى لا يعتمد على المنسوخ المتروك مع وجود الناسخ، فيؤدّي اجتهاده الى ما هو باطل. وقد قدّر الناسخ والمنسوخ في القرآن بستّ وستين آية، علماً بأن آيات القرآن تبلغ (٦٢٣٦) آية تقريباً.

٤ - أن يكون متمكناً من معرفة مسائل الإجماع ومواقعه؛ حتّى لا يفتي بخلافه، وليس من اللازم أن يحفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف.

٥ - أن يصرف وجوه القياس وشرائطه المعتمدة، وعلل الأحكام، وطرق استنباطها من النصوص، ومصالح الناس، وأصول الشرع الكلية؛ لأنّ القياس قاعدة الاجتهاد.

٦ - أن يعلم علوم اللغة العربيّة من لغة ونحو وصرف ومعاني وبيان وأساليب؛ لأنّ الكتاب والسنة عربيّان، فلا يمكن استنباط الأحكام منها إلّا بفهم كلام العرب إفراداً وتركيباً، أو معرفة معاني اللغة وخواص تركيبها، ومنها: معرفة حكم العموم والخصوص، والحقيقة والمجاز والإطلاق والتقييد.

٧ - أن يكون عارفاً بعلم أصول الفقه؛ لأنّه عماد الاجتهاد وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه، ويُعرف هذا من علم أصول الفقه.

٨ - أن يدرك مقاصد الشريعة العامّة في استنباط الأحكام؛ لأنّ فهم النصوص

قدامه: ١٩٠، والناوين في المسائل الأصوليّة: ٩٠، وفوائح الرحمون ٢: ٣٦٧، ورسالة في أصول الفقه للسيوطي: ٧٧، والرسالة للشافعي: ٨-٥، والمبادئ العامّة للفقه الجعفري: ٣٣٣، وإرشاد الفحول: ٢٢٠، ومقدمة منتقى الجمان.

وتطبيقها على الوقائع متوقف على معرفة هذه المقاصد.

٩ - معرفة الرواة وطرق الجرح والتعديل، وعلم الرجال. فقد قال الآسدّي: (أن يكون عارفاً بالرواة، وطرق الجرح والتعديل، والتصحيح والصحيح والسقيم). وقال الشهيد الثاني في معالم الدين: (أن يعلم أحوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة).

هذه هي شروط الاجتهاد - بصورة إجمالية - التي تقتضيها طبيعة القيام بهذا العبء الثقيل.

### منشأ الاجتهاد بدايةً وتطوراً

ليس خافياً على الباحث المتتبع أن كلمة «الاجتهاد» قد مرّت بمراحل تأريخية تطوّرت من خلالها المعنى المراد منها تطوراً ملحوظاً، وتبعاً لذلك فقد تغيّر الحكم والموقف إزاءها، والذي يهّمنا في هذه العجالة: هو استعراض تلك المراحل والأدوار التي مرّت بها هذه المفردة بشكلٍ عابرٍ، أي: من مرحلة الطفولة في عهد رسول الله - صلى الله عليه وآله - إلى مرحلة الشيخوخة، والتي بدأت بعد القرن الرابع حتّى الآن كما يقول العلامة الخضري<sup>(١)</sup>.

إنّنا نعلم بأنّ علم الأصول علم آليّ، وهو من الفقه بمثابة المنطق من العلوم العقلية، ولهذا استخدم علم الأصول أداةً لعلم الفقه، ولا يكاد ينفك أحدهما عن الآخر، فكلّ عملية استنباطٍ علميةٍ للحكم الشرعيّ تفتقر إلى الأسس والقواعد الأصولية، وعلم الفقه والاستنباط وإن كان قد ظهر بعد وفاة الرسول - صلى الله عليه وآله - لكن ازدادت الحاجة إليه عندما تباعد أمدّه عن زمن الرسول - صلى الله عليه وآله - حيث الفاصل الزمنيّ الذي حمل في طياته الكثير من المضاعفات: كضباب

(١) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلاميّ لمحمد خضري بك: ٩٠، الذريعة ٢: ٨٠٠، منية المرید في آداب المفهّد والمستفهد، الخاتمة.

بعض النصوص ونسيانها، وتطوّر الحياة وتعقدها، يصحبه غزل عدد كبير من الوقائع التي لم يرد فيها نصّ خاصّ، ممّا يوجب الرجوع الى القواعد العامّة. ولم يكن هذا متجلباً في زمن الرسول صلى الله عليه وآله، فإن وجوده كان رحمة وبركة، ولم يحسّ المسلمون بالحاجة الماسّة الى الاجتهاد؛ لكونهم على مقربة من النبي - صلى الله عليه وآله - يرجعون اليه في كلّ صغيرة وكبيرة، ويسألونه في أمور دينهم، بل حتّى في أمور دنياهم.

وعلم الأصول لم يُعرف في فقه الإماميّة بمعناه الواسع إلا بعد الغيبة الكبرى سنة (٣٢٩ هـ) بمدة. فقد تفتّحت الذهنيّة الأصوليّة، ودرست العناصر المشتركة في عملية الاستنباط وإن كانت بنور الفكر الأصولي قد تشكّلت في أذهان أصحاب الأئمة - عليهم السلام - منذ عصر الصادقين عليها السلام، وقد أمروا أصحابهم بالاجتهاد والتفقه، وكذلك بيّنوا لهم الكثير من القواعد الأصوليّة: كالاستصحاب وغيره. فأبان بن تغلب كان يفتي، والفتوى لا تنفك عن الاجتهاد.

وكان السبب في توسّع علم الأصول بعد تلك الفترة عند الإماميّة هو: رجوعهم الى أئمّتهم، فقد كانوا - عليهم السلام - متبعاً تراثاً ومنهلاً ضخماً للمعارف وعلوم الشريعة المقدّسة، وكانوا يمتدّون أتباعهم بكلّ ما يحتاجون اليه، ويفتوهم بكلّ ما يسألون عنه، ولا شكّ في مرجعيّتهم - عليهم السلام - العلميّة للمسلمين كافّة، حيث تربّى في رحاب مدرستهم كبار فقهاء الأئمة: كبعض أئمّة المذاهب المعروفة وإن لم يكن الأئمة - عليهم السلام - مجتهدين بالمعنى المعروف اليوم، كما أنّ دورهم لم يكن منحصراً في نقل وحكاية السنّة النبويّة الشريفة.

ويرى الأستاذ أبو زهرة: أنّ الشافعيّ هو مؤسس علم الأصول، حيث يقول: (والجمهور من الفقهاء يُقرّون للشافعيّ بأسبقيّته بوضع علم الأصول)<sup>(١)</sup>.

(١) محاضرات في أصول الفقه الجعفريّ لمحمّد أبي زهرة: ٦، والشافعيّ حياته... لمحمّد أبي زهرة: ١٩٦.



ويكرّر هذه المقولة ويؤكد بأن الرازي هو القائل: (اعلم: أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كتسبة أرسطو إلى علم المنطق، وكسبة الخليل بن أحمد إلى العروض)<sup>(١)</sup>.

وفي مقابل هذا الرأي يوجد رأي آخر يذهب إليه العلامة السيد حسن الصدر، حيث يقول: (إن الإمامين الباقر والصادق - عليهما السلام - هما مؤسسا علم الأصول). ثم يقول: (أول من أسس علم الأصول وفتح بابه وفتح مسائله الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام، ثم بعده ابنه الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام، أمليا على أصحابها قواعد...) (٢).

والحق: أن علم أصول الفقه لم يولد كعلم، ولم يكتب فيه كعلم مستقل، إلا بعد الشافعي. وأما الشافعي: فهو ممن أكمل بعض مسائله ولم يدون فيه كتاباً جامعاً لمسائل علم الأصول. فالاجتهاد في الحقيقة ليس إلا الاستنباط والتمسك بالدليل، وأما طريقته فقد أكملت في قرون ثلاثة حتى ظهر كعلم.

### الاجتهاد في عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله)

رجّح كثير من الفقهاء: أن الاجتهاد كان منذ زمن النبي - صلى الله عليه وآله - وإن اختلفوا في حدوده ونوعه. والذي لا نشك فيه أن عصره - صلى الله عليه وآله - لم يدع مجالاً للاختلاف الفقهي بين الصحابة؛ لأن الأحكام - كما يقول ابن خلدون - (كانت تتلقى منه - صلى الله عليه وآله - بما يوحى إليه من القرآن، ويبيته بقوله وفعله بخطاب شفاهي لا يحتاج إلى نقل ولا إلى نظير وقياس)<sup>(٣)</sup>. ولا أظن أن هنالك أهمية للاختلاف الدائر في أعمال اجتهاده - صلى الله عليه وآله -

(١) محاضرات في أصول الفقه الجعفري لمحمد أبي زهرة: ٦، والشافعي حياته... لمحمد أبي زهرة: ١٩٦.

(٢) تأسيس الشيعة للسيد حسن الصدر: ٩٠.

(٣) مقدمة ابن خلدون: ٤٥٣.

وآله - مادام ذلك الأمر - لو صحّ - داخلاً في سنته قولاً أو فعلاً بعد إضاوته من قبل الله عزّ وجلّ، بناءً على ما يعتقده المسلمون من وجوب عصمته عن الخطأ، وتسديده في إصدار أحكامه استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾<sup>(١)</sup>.

وكيف كان، فقد اختلف القائلون بجواز الاجتهاد عليه سعةً وضيقاً، حيث ذهب جماعة على أنه يجوز له الاجتهاد في القضايا والمصالح الدنيوية، وأمور الحروب وغيرها، واختلفوا في اجتهاده في الأحكام الشرعية والقضايا الدينية - فيها لا نصّ فيه - على مذاهب<sup>(٢)</sup>:

١ - قال أكثر الأصوليين: (يجوز اجتهاده - صلى الله عليه وآله - عقلاً، وقد وقع ذلك فعلاً).

٢ - وقال الحنفية: (إنه كان مأموراً بالاجتهاد اذا وقعت له حادثة، ولكن بعد انتظار الوحي، إلا أن يخاف فوت الحادثة؛ لأنّ اليقين لا يُترك عن إمكانه، والاجتهاد في حقه يختصّ بالقياس؛ لأنّ المراد واضح، ولا تعارض لديه، فإن أقرّ على اجتهاده كان ذلك كالنصّ قطعاً، إذ لا يقرّ على الخطأ<sup>(٣)</sup>).

٣ - وقال جمهور الأشاعرة والمتكلمون وأكثر المعتزلة: (ليس له - صلى الله عليه وآله - الاجتهاد في الأحكام الشرعية<sup>(٤)</sup>).

٤ - وقال قسم آخر من الفقهاء: (بما أن الاجتهاد فيه نوع من التكليف لتحصيل الحكم فهو لا محالة مسبوق بعدم المعرفة بالحكم، والنبي - صلى الله عليه وآله -

(١) النجم: ٣ و٤.

(٢) إرشاد الفحول: ٢٢٥، وشرح الأسنوي: ٢: ٧٣٧، وكشف الأسرار: ٢: ٩٢٦، وشرح المضد على مختصر ابن الحاجب: ٢: ٢٩١، فوائد الرحموت شرح سلم الثبوت: ٢: ٢٦٦، وشرح المحلّ على جمع الجوامع: ٢: ٢١٦، والمسنن: ٢: ١٠٤، والآمدي: ٣: ١٤٠، أصول الفقه للمخضري: ٣٦٠.

(٣) شرح المضد على مختصر ابن الحاجب: ٢: ٣٠٠.

(٤) شرح المحلّ على جمع الجوامع: ٢: ٢١٦.

وآله - كان عارفاً بجميع الأحكام الشرعية، ولم يكن بحاجة إلى الكلفة لتحصيله<sup>(١)</sup>.  
وقد اتفق العلماء على أن الرسول - صلى الله عليه وآله - لا يقرّ على خطأ في  
اجتهاده؛ حتى لا يسري الخطأ وتقلده أمته فيه، واختلفوا في جواز الخطأ عليه في  
الاجتهاد:

فقال جماعة - منهم: الرازي والبيضاوي -: (يمتنع الخطأ على الرسول - صلى  
الله عليه وآله - في اجتهاده، واجتهاده صواب دائماً)<sup>(٢)</sup>.

وقال ابن السبكي: (والصواب: أن اجتهاده - صلى الله عليه وآله - لا يُخطئ.  
تنزيهاً لمنصب النبوة عن الخطأ في الاجتهاد)<sup>(٣)</sup>.

وقال البعض الآخر: (يجوز الخطأ على النبي - صلى الله عليه وآله - فيما  
لا يرجع إلى التبليغ، بشرط أن لا يقرّ عليه)<sup>(٤)</sup>.

### الاجتهاد في عهد الصحابة

يذهب أكر العلماء إلى جواز الاجتهاد بعد النبي - صلى الله عليه وآله - ، فقد  
كثرت الفتوحات الإسلامية، ودخلت حضارات جديدة تحت راية المسلمين، وحدثت  
أمور لم تكن معهودة في زمنه - صلى الله عليه وآله - ، فرأى الصحابة أنه لا بد لهم أن  
يجتهدوا ويحدّثوا في معرفة الأحكام لتلك الأمور المستجدة، فكانوا إذا وجدوا للحادثة  
نصاً من الكتاب أو السنة عملوا به، ولا يوجد خلاف بذلك فيما بينهم.

وأما إذا لم يجدوا لحكمها نصاً فقد انقسموا إلى طائفتين: طائفة منهم كانت تتجه  
نحو العمل بالرأي، وأخرى على خلافه<sup>(٥)</sup>؛ لأنهم يكرهون القول بالرأي خشية

(٢) أصول الفقه للخضري: ٣٦٠.

(١) فوائد الرحمون شرح مسلم الثبوت ٢: ٢٦٦.

(٣) كشف الأسرار ٢: ٩٢٦.

(٤) شرح الأسنوي ٢: ٣٢٧.

(٥) تأريخ المذاهب الإسلامية للأستاذ أبي زهرة: ١٠٩.

القول في دين الله بغير علم، والخشية في القول بالرأي لم تحصر هؤلاء بل بالقائلين به أيضاً رغم اتجاههم إليه، ولهذا نراهم<sup>(١)</sup>:

١ - كانوا يفتحصون بدقة للمفتور على النص، ولذا كان بعض الصحابة إذا وردهم المورد يلجأون إليه لكثرة علمه مثل: علي بن أبي طالب عليه السلام، وعبدالله بن عمر، وابن عباس، وابن مسعود. وكان بعضهم يرجع إلى رأي البعض إذا تبين له وجه الحق أو وجود النص.

٢ - كانوا لا يرجعون إلى القياس بسرعة عندما لم يهتروا على النص، بل يبحثون عن القرائن، وعن كل ما يمكن أن يوصلهم إلى فهم النصوص. وهذا النوع من الاجتهاد هو: «الاجتهاد بالمنصوص».

٣ - كانوا يحرصون على أن لا تكون آراؤهم عقلية خالصة، وخالية من أي أثر ولا سنة متبعة.

٤ - كان بعضهم - في مقام التعارض بين النص والمصلحة - لا يرفع اليد عن النص.

٥ - كان بعضهم لا يجوز الرأي في المفروضات وفي الأحكام القطعية، ولا يعتقد باختصار الاجتهاد على الوقائع الحادثة، ولذا كانوا يكرهون كثرة السؤال، وبالتالي قلت الفتاوى الصادرة عنهم بالنسبة لمن بعدهم.

وهذا يتبين لنا: أن الاجتهاد كان عندهم على ثلاثة أنواع<sup>(٢)</sup>:

١ - الاجتهاد بالمنصوص.

٢ - الاجتهاد بالقياس.

٣ - الاجتهاد بالمصلحة.

وقد تبين أيضاً: أن الاجتهاد بالمنصوص هو الغالب عليهم، ثم يليه الاجتهاد

(١) الاجتهاد للدكتور محمد موسى تواتنا الأفغاني: ٣٦، وتاريخ المذاهب الإسلامية: ١٠٩.

(٢) الاجتهاد للدكتور محمد موسى تواتنا الأفغاني: ٣٦.

القياسي، ثم الاجتهاد الاستصلاحي.

### الاجتهاد في عصر التابعين

لقد تغيرت الأوضاع الاجتماعية والسياسية في هذا العصر، إذ تحولت الخلافة الى ملكية بالوراثة، وحدثت حروب داخلية دامية، وقد أدى ذلك الى أن تطوّر الاجتهاد كماً وكيفاً، حيث جُمعت في هذا العصر أحاديث النبي - صلى الله عليه وآله - وأقوال الصحابة ووثائق اجتهاداتهم، ونشأت مدارس فقهية، وأهمها ثلاث مدارس: فالأولى: في المدينة، وتسمى بـ «مدرسة المدينة»، وإمامها سعيد بن المسيّب. والثانية: في مكّة، وتسمى بـ «مدرسة مكّة»، وإمامها عطاء بن رباح. والثالثة: في العراق، وتسمى بـ «مدرسة الكوفة»، وإمامها إبراهيم النخعي والتميمي.

والمدارس على اختلافها كانت تنظر الى أقوال الصحابة كسنة يجب اتباعها، حتّى فيما لو كانوا مختلفين، فإنهم لا يخرجون عن أقوالهم، بل كان كلّ تابعي يختار رأي شيخه غالباً، أو يختار رأي غيره من الصحابة نادراً. وقد بلغ الاهتمام بقول الصحابي الى حدّ اعتبره بعض التابعين حديثاً عن النبي - صلى الله عليه وآله - وإن لم يطرح بأنّه حديثه.

وكما تطوّر الاجتهاد في عصر التابعين كذلك تطوّر في عصر تابعي التابعين أكثر ممّا كان، ففيه نشأت المذاهب الفقهية، ودوّنت أبواب الفقه وأحاديث النبي - صلى الله عليه وآله - عليه وآله - وأقوال الصحابة والتابعين.

وقد كثر الكذب على رسول الله - صلى الله عليه وآله - في هذا العصر، وظهرت بوادر التزندق وضلالات أهل البدع، خصوصاً في النصف الأول من القرن الثاني. ففي العصر الأموي لم يتمّ الخلفاء بأيّ شيء من شؤون التشريع إلّا قليلاً: كعمر بن عبد العزيز الذي أمر قاضيه على المدينة - أبا بكر محمد بن عمر بن حزم -

أن يجمع الأحاديث خوفاً عليها من الاندراش، لكن توفي ابن عبد العزيز، وقد جمع ابن حزم كتاباً قبل أن يموت به إليه<sup>(١)</sup>.

وفي العصر ذاته كان هوئى أهل الدنيا قائماً بأوجه، فكانت رغبة الخلفاء الأمويين بأن يقرّبوا اليهم من ليس له حظ في الدين، ولا محل للإيمان في قلبه، ولا يمتنع عن الكذب والتزييف لأجلهم، ولذلك اتجه العلماء منذ بدء هذه الظاهرة الخطيرة الى الدراسة والفحص، وكان هنالك اتجاهان:

الأول: اتجاه الى دراسة الرواية.

والثاني: الميل الى الإفتاء بالرأي.

وجاء دور عصر الأئمة - أصحاب المذاهب - الذي كان متصلاً بعصر تابعي التابعين، فكثرت الاجتهاد بالرأي، وذلك لكثرة الحوادث كما بينا سابقاً، وانتعشت الروح العلمية، وتُرجمت الكتب من اللغات الأجنبية الى العربية، وكانت حركة النهوض أسرع الى العلوم الشرعية من غيرها.

ولما انتظم أمر الدولة العباسية ظهر الجدل والخلاف، واتسع المجال للمقول، فخاف الدوانيقي من جرأ ذلك من تشتت أمر الشريعة ودخول الفوضى في الأحكام، فأمر مالك بن أنس أن يكتب له كتاباً يتجنب فيه رخص ابن عباس، وشذائد عمر بن الخطاب، فكتب له الموطأ<sup>(٢)</sup>.

(١) حاشية الزرقاني على موطأ مالك ١، ٩٠.

(٢) طبقات المالكية: ٣٠.



# وَحْدَةُ كَانِ الْأُمَّةِ الْأِسْلَامِيَّةِ

## بِنَظَرِ سَيِّدِ قُطْبَ

الرَّكُورُ مُحَمَّدُ الرَّسُوفِي

جَاهِزَةُ قُطْبَ

سَيِّدُ قُطْبَ كَاتِبٌ وَفَكَّرٌ إِسْلَامِيٌّ حَاصِرٌ، تَخْرُجُ مِنْ كَلِيَّةِ دَارِ الْعُلُومِ بِالْقَاهِرَةِ<sup>(١)</sup> وَعَمِلَ بِالصَّحَافَةِ وَالتَّدْرِيسِ. وَقَدْ انْضَمَّ إِلَى جَمَاعَةِ الْإِخْوَانِ الْمُسْلِمِينَ<sup>(٢)</sup>، فَتَرَأَسَ قِسْمَ الدَّعْوَةِ بِهَذِهِ الْجَمَاعَةِ، وَقَدْ سُجِّنَ أَكْثَرَ مِنْ مَرَّةٍ، وَأَتَمَّ بِتَدْبِيرِ انْقِلَابٍ ضِدَّ عَيْدِ النَّاصِرِ، فَحُكِمَ عَلَيْهِ بِالْإِعْدَامِ وَنُفِذَ فِيهِ الْحُكْمُ سَنَةَ (١٣٨٧ هـ).

لَقَدْ بَدَأَ حَيَاتِهِ الْفِكْرِيَّةَ كَاتِبًا وَشَاعِرًا نَاقِدًا، وَكَانَ مِنْ أَخْلَصِ تَلَامِذَةِ الْأَسْتَاذِ عَبَّاسٍ مُحَمَّدٍ الْعَقَّادِ وَالْمُدَافِعِينَ عَنْ آرَائِهِ، ثُمَّ مَالَتْ أَنْ اخْتَلَفَ مَعَ أَسْتَاذِهِ حَوْلَ بَعْضِ الْقَضَايَا الْأَدْبِيَّةِ، وَلَكِنَّهُ بَعْدَ ذَلِكَ أَخَذَ يَهْتَمُّ بِالدراسات القرآنية، وَهُوَ اِهْتِمَامٌ تَمْتَدُّ جُذُورُهُ إِلَى أَيَّامِ الطُّفُولَةِ وَحَيَاةِ الْقُرْبَى. لَقَدْ عَكَفَ عَلَى دِرَاسَةِ كِتَابِ اللَّهِ، وَانْصَبَّ اِهْتِمَامُهُ فِي هَذَا بِتَجْلِيَةِ جَانِبِ التَّصْوِيرِ فِي الْأَسْلُوبِ الْقُرْآنِيِّ، وَكَانَ حَصِيلَةُ اِهْتِمَامِهِ هَذَا كِتَابَيْنِ هُمَا: التَّصْوِيرُ الْفَنِّيُّ فِي الْقُرْآنِ، وَمَشَاهِدُ الْقِيَامَةِ فِي الْقُرْآنِ.

وَكَانَ صُدُورُ هَذَيْنِ الْكِتَابَيْنِ بِدَايَةَ لَمْعٍ جَدِيدٍ فِي السَّيْرَةِ الْفِكْرِيَّةِ لِسَيِّدِ قُطْبَ، فَقَدْ قَلَّلَ اِهْتِمَامَهُ بِالدراسات الأدبية وَزَادَ اِهْتِمَامَهُ بِالدراسات الإسلامية بِمَفْهُومِهَا الْحَاصِرِ، وَأَخَذَ يَنْشُرُ فِي الصُّحُفِ وَالْمَجَلَّاتِ دِرَاسَاتٍ مُتَوَعَّةً تَدُورُ كُلُّهَا فِي فَلَكَ الْفِكْرِ

(١) الاعلام للزركلي المجلد الثالث ص ١٤٧.

(٢) مجلة العرب ٨ : ١٥٩.

## الإسلامي والحضارة الإسلامية.

وكان انضمامه لمجاعة الإخوان المسلمين وترأسه لقسم الدعوة فيها بعد المحنة الأولى فرصة لمضاعفة الاهتمام بالدراسات الإسلامية والتأليف فيها، فكان كتابه «في ظلال القرآن» عملاً علمياً فريداً في بابه، فهو ليس تفسيراً بالمعنى المألوف لدى علماء التفسير على اختلاف مدارسهم، ولكنه كاسمه «ظلال للكتاب العزيز»، يعبر عن لمحات ونظرات فكرية تمثل الفهم الواعي للنص القرآني، الفهم الذي يصدر عن إيمان راسخ بهذا النص وحده منهاجاً للحياة الإنسانية، وفي هذا يقول:

وعشت أتملى في ظلال القرآن، ذلك التصور الكامل الشامل الرفيع التنظيف للوجود، لغاية الوجود كله، وغاية الوجود الإنساني، وأقيس إليه تصورات الجاهلية التي تعيش فيها البشرية في شرقي وغربي، وفي شمال وجنوب، وأسأل: كيف تعيش البشرية في المستنقع الآسن وفي الدرك الهابط، وفي الظلام البهيم وعندها ذلك المرتع الزكي وذلك المرتقى العالي وذلك النور الوضيء؟

وعشت في ظلال القرآن أحس التناسق الجميل بين حركة الإنسان كما يريدنا الله، وحركة هذا الكون الذي أبدعه الله، ثم أنظر فأرى التخطيط الذي تعاني منه البشرية في انحرافها عن السنن الكونية، والتصادم بين التعاليم الفاسدة الشريرة التي تملى عليها، وبين فطرتها التي فطرها الله عليها، وأقول في نفسي: أي شيطانٍ لثيم هذا الذي يقود خطاها الى هذا الجحيم؟

ثم يقول: وفي ظلال القرآن تعلمت أنه لا مكان في هذا الوجود للمصادفة العمياء، ولا للفلتة العارضة ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾<sup>(١)</sup> ﴿وَخَلَقْنَا كُلَّ شَيْءٍ فَقْدَرُهُ تَقْدِيرًا﴾<sup>(٢)</sup>. وكل أمرٍ لحكمة، ولكن حكمة الغيب العميقة لا تنكشف للنظرة الإنسانية القصيرة ﴿فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَنَحْنُ نَجْعَلُ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾<sup>(٣)</sup>

(١) حريدة عكاظ: ١٩، ذي القعدة ١٣٨٨.

(٤) النساء: ١٩.

(٣) الفرقان: ٢.

(٢) القمر: ٤٩.

﴿وَعَسَى أَنْ تَكُونُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(١)</sup>.. والأسباب التي تعارف عليها الناس قد تتبعها آثارها، وقد لا تتبعها، والمقدمات التي يراها الناس حتمية قد تعقبها نتائجها، وقد لا تعقبها؛ وذلك أنه ليست الأسباب والمقدمات هي التي تُنشئ الآثار والنتائج، وإنما هي الإرادة الطليقة التي تُنشئ الآثار والنتائج كما تُنشئ الأسباب والمقدمات سواء ﴿لَا تَذَرِي﴾ لَعَلَّ اللَّهُ يُخْبِتُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا<sup>(٢)</sup>.

فكتاب «الظلال» ألفه صاحبه بعد أن عاش مع كتاب الله يقرأه في خشوع، ويتدبره في إيمانٍ صادقٍ بهذا الكتاب المعجز الذي صلح عليه أمر الدنيا والآخرة، والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والذي يهدي للتي هي أقوم، ومن ثم كان منهج قطب في فهم النص القرآني حق الفهم إنما ينبع من النفس التي آمنت بهذا القرآن منهاجاً للحياة، وجاهدت في سبيل سيادة هذا المنهاج، وتحملت كل ألوان العنت والأذى من أجل إعلاء كلمة الله. قال في هذا:

فالقرآن لا يدركه حق إدراكه من يعيش خالي البال من مكابدة الجهد والجهاد لاستئناف حياة إسلامية حقيقية، ومن معاناة هذا الأمر العسير الشاق، وجرائره وتضحياته وآلامه، ومعاناة المشاعر المختلفة التي تصاحب تلك المكابدة في عالم الواقع، وفي مواجهة الجاهلية في أي زمان.

إن المسألة في إدراك مدلولات هذا القرآن وإيماءاته ليست هي فهم ألفاظه وعباراته، ليست هي تفسير القرآن كما اعتدنا أن نقول، المسألة ليست هذه، إنما هي: استعداد النفس برصيد من المشاعر والمدرجات والتجارب، تشابه المشاعر والمدرجات والتجارب التي صاحبت نزوله، وصاحبت حياة الجماعة المسلمة وهي تتلقاه في خضم

(١) البقرة: ٢١٦.

(٢) انظر مقنعة الظلال: ١١. طه دار الشروق، والآية: ١ من سورة الطلاق.

المعترك معترك الجهاد، جهاد النفس وجهاد الناس، جهاد الشهوات وجهاد الأعداء، والبذل والتضحية، والخوف والرجاء، والضعف والقوة، والفقر والنعيم، جو مكة والدعوة الناشئة، والقلة والضعف، والغربة بين الناس، جو التيهب والمحصار، والجوع والخوف، والاضطهاد والمطاردة، والانقطاع إلا عن الله. ثم جو المدينة، جو النشأة الأولى للمجتمع المسلم بين الكيد والنفاق، والتنظيم والكفاح. جو «بدر وأحده» و«الهندق والحديبية» وجو «الفتح وحنين وتبوك». وجو نشأة الأمة المسلمة، ونشأة نظامها الاجتماعي، والاحتكاك الحي بين المشاعر والمصالح والمبادئ في ثنايا النشأة وفي خلال التنظيم.

في هذا الجو - الذي تنزلت فيه آيات القرآن حية نابضة واقعية - كان للكلمات والعبارات دلالاتها وإيحائها، وفي مثل هذا الجو - الذي يصاحب محاولة استئناف الحياة الإسلامية من جديد - يفتح القرآن كتوزه للقلوب، ويمنح أسرارها، ويشيع عطرها، ويكون فيه هدى ونور<sup>(١)</sup>.

ويقول أيضاً: إننا لا نهدف إلى مجرد المعرفة الباردة التي تتعامل مع الأذهان وتُحسب في رصيد الثقافة، إن هذا الهدف لا يستحق عناء الجهد فيه، إنه هدف تافه رخيص، إنما نحن نبتغي الحركة من وراء المعرفة، نبتغي أن نستحيل هذه المعرفة قوة دافعة لتحقيق مدلولها في عالم الواقع<sup>(٢)</sup>.

إن «في ظلال القرآن» يأتي في مقدمة مؤلفات سيد قطب، بل يكاد هذا الكتاب يجمع كل تراث قطب العلمي، فقد اشتمل هذا التفسير على ما كتبه سيد قطب في البلاغة القرآنية، والعدالة الاجتماعية، وخصائص التصور الإسلامي، ومقومات الشخصية الإسلامية، ومعركة الإسلام والرأسمالية، والسلام العالمي والإسلام، وغيرها من الدراسات والمقالات والبحوث.

(١) خصائص التصور الإسلامي ومقدماته: ٢٠٥ ط ٢.

(٢) المصدر السابق: ٨.

ومن يقرأ مؤلفات سيد قطب - وعلى رأسها كتاب «الظلال» - فإنه يلاحظ أن منهج هذا المفكر في تحقيق الوحدة الإسلامية والتقارب بين المذاهب الفقهية والفرق الكلامية يقوم على عدة دعائم، من أهمها:

أولاً: أن العقيدة الإسلامية - عقيدة التوحيد والوحدة، والأخوة والتكافل والمودة - هي الأساس الراسخ الذي ينهض عليه كيان الأمة، ويتحقق به عزتها وكرامتها، ومن ثم كان وقاية هذه العقيدة كل عوامل الزيغ والضعف هو السبيل لأن تظل العقيدة الإسلامية القوة التي تجمع تحت لوائها كل المؤمنين بها. ومن هنا كان سيد قطب يرفض كل ما أخذ به الفلاسفة والمتكلمون من مناهج عقيمة في دراسة العقيدة، كان يرى - وهو على حق في هذا - أن تلك المناهج فرقت الأمة ولم تحم العقيدة من أسباب الانحراف والفساد، وكان لذلك يؤكد دائماً على وجوب الأخذ بالأسلوب القرآني في دراسة العقيدة. فهذا الأسلوب مزاج من الفكر والوجدان، والعقل والشعور. والإنسان ليس عقلاً صرفاً ولا وجداناً صرفاً، فمخاطبته وفق فطرته التي فطرها الله عليها هو أقصر طريق لصحة الإيمان وسلامة اليقين.

لقد دعا سيد قطب إلى نبذ مناهج الفلاسفة<sup>(١)</sup> وبين أنها مناهج دخيلة على الفكر الإسلامي، وأن المحافظة على أصالة هذا الفكر وصفاته ونقائه تقتضي الرجوع إلى المنهج القرآني في دراسة العقيدة، حتى تظل العقيدة حية نقية من كل الشوائب، تقود الأمة إلى حياة العبودية الخالصة لله رب العالمين، وحياة الاعتصام الصحيح بحبل الله، وحياة الأخوة الإسلامية بمفهومها الشامل، وهذا تكون الأمة بنياناً مرصواً، أو جسداً واحداً يشد بعضه بعضاً.

ثانياً: ومع دعوة سيد قطب إلى دراسة العقيدة الإسلامية وفق المنهج القرآني وبعيداً عن تعقيدات علماء الكلام والفلاسفة كان يحرص أبليغ الحرص على أن

(١) مجلة الشهاب العدد ٢٤ في ١٠ جمادي الأولى ١٣٩٤ هـ.

تسترشد الأمة بالمصور الزاهرة في تأريخها، وألا تجتز ما انتهت إليه عصور الضعف والتخلف من المفاهيم والأحكام الباطلة. فهذه العصور ينبغي على الأمة ألا تقف عندها إلا لأخذ العظة فيها، بمعنى: أن تدرسها لتعرف الأسباب والعوامل التي دفعت بالأمة إلى أن تتخلى عن الصدارة والقيادة، وترضى بحياة الوهن والتقليد، حتى لا تتعرض مرة أخرى لهذه العوامل لتنهض من جديد تعيد تأريخها المشرق بالقوة والفضيلة والحضارة.

ثالثاً: وكان من منهج قطب في جمع كلمة الأمة: العناية الخاصة ببيان ما تميزت به الأمة الإسلامية من وحدة العقيدة، ووحدة الغاية، ووحدة المنهج، ووحدة التصور لمهمة الانسان في الحياة، ففي هذا البيان مقاومة لكل أسباب التمزق والتفرق، والصراع والتنازع الذي لا يرتد على الأمة إلا بالبور، فضلاً عن أنه يحصن الأمة وينبئها إلى أن تفيء إلى قيمها الخالدة، وخصائصها الربانية السامية، فلا تعصم بغيرها. ولا تضع وقتها في هذا النظر إلى هنا وهناك، ولا تفتّر بما يموء به عليها شياطين الإنس والجن من وسائل الضلال والانحلال، وبذلك تبقى لها أصولها وقوتها، وكرامتها وعزتها<sup>(١)</sup>.

وكان سيد قطب يوضح عواقب التنازع والاختلاف، ويؤكد أن الأمة التي يسود فيها الجدل بغير التي هي أحسن، والتي ينزغ الشيطان بين أبنائها، والتي تستبد بها نوازع العصبية والإقليمية، والتي يتصارع أفرادها لأنفد الأسباب، ويتقاتلون باللسان والسنان، تصبح لقمة سائغة لعدوها، وتفقد كل الخصائص التي من أجلها كانت خير أمة أخرجت للناس.

رابهاً: وإذا كانت ظروف العالم الإسلامي في منتصف القرن الثالث عشر الهجري قد قصت عليه بالمضوع للهيمنة الأجنبية وبالتخلف الحضاري فإن قطب

(١) انظر خصائص التصور الإسلامي، ومقدمات الشخصية الإسلامية.



كان لا يرى في هذه الظروف عائقاً يحول دون الوحدة الجامعة لهذا العالم، فهو بامتداده شرقاً وغرباً، وبموقعه الجغرافي المتميز وبما أقام الله عليه من الخير المادي، وبتماسكه الروحي والمعنوي - على الرغم من تفرقه السياسي - يمثل كتلة متميزة تقف في مواجهة التكتل السياسي والفكري المعاصر برصيد لا نظير له من القيم والمبادئ. ومن هنا، كثر حديث سيد قطب عن الكتلة الإسلامية، وأنها حقيقة ملموسة، وأنها وحدها هي صام الأمن للبشرية قاطبة؛ لأنها تملك المنهج الصحيح لقيادة الحياة، وأن سواها من الكتلة الشرقية أو الغربية لا تملك هذا المنهج، بل يحكمها التصور المادي والصراع الطبقي، والتمييز العنصري، ومن ثم كانت كل الدعاوى التي تصدر عن قادة هاتين الكتلتين لا تعرف الصدق، وهي لون من ألوان النفاق السياسي والتضليل الفكري، وتقدير الضعفاء حتى يستسلموا للحياة المهانة والدنية والتخلف والعبودية.

إن اهتمام قطب بالحديث عن الكتلة الإسلامية هو لون من ألوان منهجه وأسلوبه في تحقيق الوحدة، فهذا الاهتمام يحمي في النفوس شعور العزة الإسلامية، ويوقظ في الضائير معاني الأخوة الصادقة ومسؤولية التعاون على الخير والبر، وبذلك يصبح كل مسلم مهما يكن موقعه جندياً مدافعاً عن كيانه، يبذل من نفسه وماله لكي تكون هذه الكتلة ليست مجرد شعور روحي يربط بين المسلمين، وإنما تصبح إلى هذا قوة دولية لها تأثيرها الفاعل ودورها البارز في حماية السلام العالمي، والقضاء على كل ألوان الظلم والامتهان لكرامة الإنسان.

خامساً: وقطب الذي حارب منهاج المتكلمين والفلاسفة بما تحمل من غنا فكري، والذي دعا الأمة إلى أن تتجاوز مرحلة الضعف في تاريخها بما تحمله من مفاهيم وآراء مرقّت وبدت الطاقات، والذي أكد على شخصية الأمة الإسلامية، وبين أنها شخصية متميزة تصدع بالحق في دنيا الناس، ولا تعرف التنازع والتفرق، وإنما تعرف الوحدة والقوة، والذي أكد أيضاً على أن العالم الإسلامي يمثل كتلة دولية لها

وزنها وقبحها كان - إلى هذا كله - يحلّوب في نفوس الأمة عوامل القنوط. فالظلام لا بدّ أن يقبه الضياء، والعسر لا بدّ أن يأتي بعد اليسر، والضيق ينتهي بالفرج.

ولهذا كان من منهجه: أن يثبت بالدليل العلمي أنّ كلّ الأفكار البشرية التي يفتقر بها من لا فقه لهم بالإسلام ملأها البوار، وأنّ المستقبل وحده للإسلام. وكان يرى أنّ الفكر المادّي الإلحادّي الشيوعي سينهار أولاً، ثمّ يليه الفكر الرأسمالي.

وقد حدث ما ذهب إليه الرجل بعد وفاته بنحو ربع قرن، وسبّحت أيضاً الانهيار بالنسبة للفكر الرأسمالي الغربيّ مها طال به الأمر. وهذا يعني: إفلاس كلّ النظم البشرية، ولن ينقذ الناس من فوضى المناهج والنظريات الوضعية إلاّ الإسلام، وحتىّ يتحقّق ذلك يجب على المؤمنين بهذا الدين أن يكونوا في حياتهم وفي علاقاتهم صورةً حيّةً واقعيّةً لهذا الدين، حتىّ يقودوا غيرهم إليه، ويكونوا دائماً رواداً على طريق الحقّ والخير للناس كافّة.

على أنّ قطب كان في جهاده من أجل دينه وأمنته لا يُعادن الباطل، ولا يخشئ في الحقّ لومة لائم، وقد ذهب شهيداً بسبب شجاعته وصلابة يقينه، وقد حاول الذين آذوه وقتلوه أن يعضنوا فكره وآراءه من الذبوع والانتشار، ولكن «الزبد يذهب جفاءً وما ينفخ الناس فإنّه يمكث في الأرض»، وقد ذاعت أفكار قطب على مستوى العالم الإسلاميّ، بل على مستوى العالم كلّه، وترجمت مؤلّفاته، وبخاصّة «الضلال» إلى أكثر من لغة غير عربيّة<sup>(١)</sup>، والأمل وطيد في أن تجد هذه الأفكار طريقها للتطبيق «حتىّ لا تكون فتنةً ويكون الدين كلّهُ»، «واقه غالب على أمره ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون»<sup>(٢)</sup>.

(١) جريدة اخبار اليوم ٦٥/٩/٦٦.

(٢) انظر المستقبل لهذا الدين لسيد قطب، الآية ٢٦ من سورة يوسف.

قال فضيلة الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء (رحمه الله) في ندائه لجميع مسلمي العالم:

«التي كل ذي حِسٍّ وشعور: ليعلم أنَّ المسلمين اليوم بأشدَّ الحاجة إلى الاتفاق والتآلف، وجمع الكلمة، وتوحيد الصفوف، وإن ينضمَّ بعضهم لبعض الكليان المرصوص، ولا يدعوا مجالاً لأي شيءٍ مما يثير الشحنة والبغضاء والتقاطع والمعاداة.

ويجب المحافظة على حرية المذاهب والأديان كما قال تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ وفي الحق أنَّ ما يواجهه الحق - من أباطيل يلزم المسلمين - بقطع أيادي سوء التي تعبت بالبلاد، وفي الحزم، بل الحتم إذا حصل بين أهل البلد الواحد شيء من الوهم، سعى الحكماء والعقلاء فوراً إلى إزالته والمبادرة إلى الإصلاح، عرفنا أنَّ الداء المُضالَّ والعرض القتال إنما هو التفرقة الناشئة من توغل الأنانيات والعصبيات الباعثة على التفاخر، ثم التناحر، فالتقاطع، فالتدابير، فذلك العنصريات، وسحق القوميات، فصرَّح الوحي على لسان رسوله الكريم صلى الله عليه وآله ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ ثم زاد وأوضح البيان «الناس كلهم لآدم، وآدم من تراب، لا فضل لعربيٍّ على أعجميٍّ إلا بالتقوى» «ليس منا من دعا إلى عصبية».

ثم قال رحمه الله:

(قد بُني الإسلام على دُعائتين: كلمة التوحيد، وتوحيد الكلمة)<sup>(١)</sup>.

(١) عن كتاب المثل العليا في الإسلام لا في يعمدون: ص ٤٨.

قال فضيلة الشيخ أحمد حسن الباقوري (رحمه الله):

« إن قضية السنة والشيعة هي في نظري: قضية إيمان وحلم معاً ، فإذا رأينا أن نحل مشكلاتها على ضوء من صدق الإيمان وسعة العلم فلن تستعصي علينا عقدة ، ولن يقف أمامنا عائق .

أما إذا تركنا للمعرفة القاصرة واليقين الواهي أمر النظر في هذه القضية والبث في مصيرها فلن يقع إلا الشر ، وهذا الشر الواقع إذا جاز له أن يتمي إلى نسب أو يعتمد على سبب فليبحث عن كل نسب في الدنيا ، وعن كل سبب في الحياة ، إلا نسباً إلى الإيمان الصحيح ، أو سبباً إلى المعرفة المنزهة .

نعم ، قضية علم وإيمان ..

فأما أنها قضية علم فإن الفريقين يقيمان صلتهم بالإسلام على الإيمان بكتاب الله وسنة رسوله ، ويتفقان اتفاقاً مطلقاً على الأصول الجامعة في هذا الدين فيما نعلم ، فإن اشتجرت الآراء بعد ذلك في الفروع الفقهيّة والتشريعيّة فإن مذاهب المسلمين كلها سواء في أن للمجتهد أجره ، أخطأ أم أصاب ..

وعندما ندخل مجال الفقه المقارن ونقيس الشقة التي يحدثها الخلاف العلمي بين رأي ورأي أو بين تصحيح حديث وتضعيفه نجد أن المدى بين الشيعة والسنة كالمدى بين المذهب الفقهي لأبي حنيفة والمذهب الفقهي لمالك أو الشافعي .

وأما أنها قضية إيمان: فإنني لا أحسب ضمير مسلم يرضى بافتعال الخلاف وتسمير البغضاء بين أبناء أمة واحدة ولو كان ذلك لعلّة قائمة . فكيف لو لم تكن علّة قط ؟!

كيف يرضى المؤمن - صادق الصلة بالله - أن تخلق الأسباب اختلاقاً لإفساد ما بين الأخوة ، وإقامة علاقتهم على اصطيد الشبه ، وتجسيم التوافه ، وإطلاق الدعايات الماكرة ، والتغزير بالسذج والهلل<sup>(١)</sup> .

(١) عن مجلة رسالة الإسلام: المجلد التاسع سنة ١٣٧٦ هـ .

# الرَّسُولُ

## رَمَزُ لَوْحِدَةِ الْأُمَّةِ وَتَقَرُّبِهَا

سَمَاعَةُ رَجُلٌ جَمْعُهُ الرُّجُلَاءُ

وهوى الشُّركَ وانتشَى التَّوْحِيدُ  
قَالَدْنَا فَرَحَةً لَهَا تَفْرِيدُ  
حِينَ لَاحَ الْهَدْيُ وَبَانَ السُّعُودُ  
هَا فُخَارٌ فَعِنْدَهَا الْيَوْمُ عِيدُ  
ءَ مَذْ لَاحَ مِنْهُ فَجَرٌ جَدِيدُ  
أَنْ وَحِيًّا، فَطَابَ مِنْهُ الْوَرُودُ  
بِاسْمِ رَبِّ الْعِبَادِ وَهُوَ الْحَمِيدُ  
فَلَقَدْ حَانَ يَوْمُكَ الْمَوْعُودُ

• •

فَخِيَالُ الْهَوَى هُوَ الْمَعْبُودُ  
فَقَسْوَى الْأَقْسَامِ فِيهَا يَسُودُ  
كُلُّ أَرْجَائِهَا وَرِبْعِ الْوَلِيدُ

بُعِثَ الْحَقُّ فَاسْتَبَارَ الْوُجُودُ  
بُعِثَ الْحَقُّ عِنْدَ مَبْعَثِ طُهُ  
وَتَلَاثَى لِلْجَاهِلِيَّةِ وَضَعُ  
وَتَبَاهَتِ رِيحُ مَكَّةَ يُعْلَوُ  
وَجِرَاءُ حَوَى الْكِرَامَةِ وَالْعُلَا  
يَوْمَ جَبْرِيلُ قَدْ تَنَزَّلَ بِالسَّقَرِ  
قَائِلًا فِيهِ يَا مُحَمَّدُ، (اقْرَأْ)  
إِنَّمَا أَنْتَ مُرْسَلٌ لِلْبَرَايَا

• •

جَاءَ لِلنَّاسِ وَالْعَقَائِدُ شَتَّى  
دَامَ فِيهَا الصَّرَاغُ دَعْرًا طَوِيلًا  
وَنَذِيرُ الْمَرْوَبِ بِالظُّلَمِ غَطْنِ

## من أدب التقريب

وتساوى الوفاق بين بني الدند  
فإذا الصوت: أيها الناس أنتم  
ليس يملو بها بئس صبره الفر  
قد تساوى «سلامتها» و«أبو ذر»،  
هو ذا دين أحمد وهذا

يا بناء الإسلام في زحمة الدر  
وحذوا الصف واتبعوا الخلافا  
قرب الدين بيننا فليأذا  
ليس تعني هذي المذاهب فينا  
كلنا اليوم مصطفينا (كتاب)  
وتغذي عقولنا «السنة الغرا»  
وبال النبي منهج صدق

يا دعاة (التقريب) يا دعوة الجذ  
واصلوها مسيرة تنصر الهد  
فعدانا تحيطنا كل أن  
ليس ترضى لنا بأن يتلاقى  
فهي «فرق تسد» سياستها الرعد  
وإذا ما توحدت أمة المخت  
أفسلوه «مخططات» لذلك الد  
وهذا نكون «شعبة طه»

جاء، وفيها أماتها مفقود  
إخوة، يضكم بها والسود  
د، ولكننا التقى المقصود  
ودقت على الجميع الجنود  
سعدت أمة ناهها الخلود

ب: هلموا من الهدى نستفيد  
ت، فما بيننا هناك حدود  
تجافى وعن سناء نعيد  
أن درب الوفاق درب بعيد  
ولنا فيه عدة وعديد  
«والمصطفى علينا شهيد»  
«حديث الشقلين» نهر عتيد

ر، رجاء الورى بكم معقود  
ق، وشئوا من عزكم وأزيدوا  
بأساليب غدها وتكيد  
جمعنا، والوفاق فينا يسود  
س، كي يهزم البناء المشيد  
ار، فانت لها هناك المقصود  
كفر، فحنوا بها المنى وتسودوا  
مثلها يشتهي لنا ويريد



# تَقْرِيرٌ عَنِ الْمُؤْتَمَرِ الدُّوَلِيِّ الْخَامِسِ لِلْوَحْدَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الطَّائِفَةُ الثَّانِيَّةُ

للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

تحت إشراف مجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية افتتح المؤتمر الدولي الخامس للوحدة الإسلامية تحت عنوان «رواد التقريب» وذلك يوم الأحد المصادف ١٥ ربيع الأول عام (١٤١٣ هـ) بحضور عددٍ من العلماء والمفكرين الإسلاميين من داخل البلاد وخارجها في فندق الاستقلال بطهران.

وقد امتاز هذا المؤتمر بعالميته، حيث اشترك فيه نحو (٣٥٠) شخصية من علماء المسلمين ومفكرهم. وقد ألقى الأمين العام كلمةً بارك فيها للحاضرين ذكرى ميلاد الرسول الأكرم محمد المصطفى - صلى الله عليه وآله - وذكرى ميلاد الإمام الصادق - عليه السلام - وأسبوع الوحدة، ومما جاء في كلمته:

(إن اقتران ذكرى ميلاد الرسول الأكرم - صلى الله عليه وآله - بذكرى ميلاد الإمام الصادق - عليه السلام - هو من المرتكزات الأساسية للوحدة الإسلامية؛ لأن الرسول الأكرم - صلى الله عليه وآله - هو رمز وحدة المسلمين، والإمام الصادق - عليه السلام - الذي يرتبط به رؤساء المذاهب الفقهية الإسلامية بسلامة خاصة هو الذي

ألمنا ودعانا إلى التقريب بين المذاهب الإسلامية.

وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران بقيادة الإمام الخميني - رضي الله عنه - طرحت مسألة الوحدة والتقريب، باعتبارها محوراً للحركة الإسلامية في العالم في الوقت الحاضر، وقد خلفه في حمل لواء التقريب بين المذاهب الإسلامية اليوم ساحة آية الله السيد علي الخامنهئي حفظه الله).

وقد افتتح المؤتمر بخطاب ساحة الشيخ الناطق النوري رئيس مجلس الشورى الإسلامي، حيث بارك ذكرى ميلاد النبي الأكرم صلى الله عليه وآله ، والإمام جعفر الصادق عليه السلام ، وقال: (ليس معنى إيجاد الوحدة هو أن نجمع المذاهب كلها في مذهب واحد يتفق عليه الجميع ونطرح المذاهب الأخرى جانباً ، ولا معناها أن نجعل من المذاهب المختلفة مذهباً جديداً اعتياداً على المشتركات الموجودة بين المذاهب، ولا يدعي دعاة الوحدة التنازل عن بعض متبنياتهم من الأصول والفروع في سبيل إيجاد الوحدة، بل أن الهدف هو: أن يقوم المسلمون ومن خلال المشتركات بإيجاد وحدة فيما بينهم.

إن المسلمين لديهم رؤية كونية وثقافة وحضارة ونبي ورب وقبلة وآداب وسنن واحدة يستطيعون بموجبها أن يشكلوا أمة واحدة، وأن يقفوا أمام أعداء الله والإسلام، لذا فإن المسلمين ومن أجل الوصول إلى الوحدة يجب أن يتنازلوا عن بعض حقوقهم للوصول إلى حق أعلى.

إن أمير المؤمنين علياً - عليه السلام - يعتبر أول رائد لوحدة المسلمين، وتقدم قبل الجميع لأجل وحدة المسلمين، وغض النظر عن حقه لأجل حفظ الإسلام، وكذا سيرة الأئمة الباقيين من أهل بيته عليهم السلام ، فمثلاً: كان الإمام الصادق - عليه السلام - يوصي طلابه من الشيعة والسنة بضرورة التقارب، كما أنه في زمان غيبة الإمام المهدي - عجل الله فرجه - كان هناك علماء أعلام من رؤاد التقريب: كالشيخ الطوسي، والمرحوم الفيض الكاشاني، والسيد جمال الدين الحسيني، وآية الله

الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، والسيد محسن الأمين، والسيد شرف الدين،  
والحاج الشيخ حبيب آل مهاجر، والشيخ محمود شلتوت، وآية الله البروجردي، والإمام  
الحميني رضي الله عنهم .

إن الإمام الحميني كان قد تحدى أعداء الإسلام ونادى ببناء الوحدة منذ بداية  
جهاده. وأما في الوقت الحاضر فإن قائد الثورة الإسلامية آية الله السيد علي الخامنئي  
هو رائد الوحدة الإسلامية، حيث أمر بتشكيل «مجمع التقريب بين المذاهب  
الإسلامية» ومجامع أخرى، وأصدر البيانات في هذا المجال.

إن الاستكبار العالمي والاستعمار كانا يحقان طول التاريخ من عذّة وعدد  
المسلمين، لأنّها على علم من أن المسلمين يشكّلون أكثر من مليار مسلم يستطيعون -  
ومن خلال الاستفادة من مختلف إمكاناتهم الطبيعيّة والطروف الجغرافيّة - أن يقفوا ضدّ  
الأعداء بأفضل ما يمكن ويشكّلون بالتالي خطراً «جدياً» يهدّد الاستكبار.

لذا قام الاستعمار - ومن أجل القضاء على البلدان غير التابعة لنفوذه - بزرع  
التفرقة بين هذه البلدان، فأضرم المستعمرون - بالإفادة من شعار «فرّق تَسَدّ» - نار  
الحروب بين شعوب العالم، واستطاعوا بهذه الخطة - ومن خلال طرحهم بهوئلاً  
غوغائيّة في المسائل الجزئيّة بين المذاهب الإسلامية - أن يفرّقوا بينهم.

وبعد انتصار الثورة الإسلامية واستقرار النظام فإن مسألة المذاهب قد حلّت  
في الجمهورية الإسلامية، بحيث وصل الأمر في الوقت الحاضر إلى انتخاب ممثلين من  
أهل السنّة في بعض المدن التي تسكنها أكثرية من الشيعة).

ثم تحدّث بعده الشيخ التسخيري، الأمين العالم للمجمع العالمي لأهل البيت  
- عليهم السلام - حول ضرورة الوحدة الإسلامية، وقال: (إنّ البشريّة اليوم - وبعد  
سقوط الحرافات والأفكار الهدامة - على أعتاب حركةٍ وتحولٍ كبيرٍ ومن هذه  
الحرافات: خرافة عدم إمكان العيش من دون الاتّكاء على إحدى الدول الكبرى،  
وخرافة عدم وجود نظريّة اجتماعيّةٍ إلّا في إطار الرأسماليّة أو الاشتراكيّة، واستحالة

استقلال أي بلد دون الانضمام إلى إحدى الدول المستكبرة.

إن سقوط هذه الخرافات والمستحيلات أوجد مرحلة جديدة من اهتمام العالم بالمعنويات حسب تعبير قائد الثورة الإسلامية، ومن الجدير بالملاحظة أيضاً ظهور أشياء جديدة تؤكد لنا على أن العالم على أعتاب هذا التحول الكبير.

لقد استطاعت القوى الكبرى أن تستفيد من المبادئ الإنسانية لمصالحها؛ كمبدأ حقوق الإنسان، ومبدأ الحرية، ومبدأ النظام العالمي الواحد الجديد، والهدف من ذلك هو سوق البشرية إلى مرحلة جديدة.

وأما العالم الإسلامي اليوم فهو مشرف على حركة كبيرة نتيجة تغطشه لإجراء الأحكام الإسلامية في كل نواحي الحياة، فأينما تذهب اليوم تسمع نداء المطالبة بتطبيق الأحكام الإسلامية.

إن انتشار الآداب والسنن الإسلامية على المستوى العالمي - كالتزام المرأة المسلمة في كثير من البلدان بالحجاب الإسلامي - يشر بمستقبل مشرق، وإن هذه العواطف والأحاسيس الإسلامية الحارة هي إحدى ثمرات الثورة الإسلامية في إيران وعلامة مضيئة على هذا الطريق.

وقد كان بعض المفكرين يقول: إن موت الرسول الإسلامي بالمسؤولية هو السبب الذي أدى إلى اندلاع ثورة الإمام الحسين - عليه السلام - الكبرى، وإن الإمام - عليه السلام - استطاع بتضحيته أن يعيد للمسلمين الشعور الإسلامي، وإن المجتمع إذا امتلك حساً «قوياً» فهو مجتمع حي، وإذا فقد هذا الإحساس فهو مجتمع ميت ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾<sup>(١)</sup>.

وأضاف: أن خصائص المجتمع الإسلامي الأصيل قد ذكرتها «سورة الأنفال»، ومنها: الأهداف البعيدة والاطمئنان إلى المستقبل المشرق من دون شك، والاعتقاد على

(١) الحديد: ١٦.

الله، وهذه الخصائص التي يتصف بها المجتمع المسلم تقابل خصائص المجتمع الكافر والمنافق والمجتمع المادي والسلطوي.

إن رسالة المسلمين الواعين اليوم - وخصوصاً رسالة الثورة الإسلامية العظيمة - هي أن تكون نموذجاً حياً للمجتمع الإسلامي، المجتمع الذي يتشكل من أساسين:

الأول: تأليف القلوب.

الثاني: سيادة الولاية المتبادلة.

ولا يمكن للمجتمع الإسلامي أن ينهض من دون الاعتقاد على هذين الأساسين).

وكان المتحدث الآخر في المؤتمر السيد المولوي المحيّي من علماء أهل السنة، حيث تحدّث عن محبة أهل البيت في نظر الأئمة الأربعة لأهل الجمهور، وقال:

(إن محبة أهل البيت من الإيمان، ولا يتأتى الإيمان باليوم الآخر من دون محبة أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله.

إن المدينة المنورة محبوبة؛ لأنها مدينة رسول الله صلى الله عليه وآله، وغار حراء محبوب؛ لأنه محل عبادة ومناجاة رسول الله صلى الله عليه وآله، وذو الفقار محبوب؛ لأنه سيف رسول الله صلى الله عليه وآله، والصحابة محبوبون؛ لأنهم أنصار رسول الله صلى الله عليه وآله.

إن آيات القرآن الكريم تصرّح بوجوب محبة أهل البيت عليهم السلام، ولا تدع مجالاً للشك في ذلك. فلذا نرى الإمام الشافعي - رحمه الله - أوجب السلام على أهل البيت - عليهم السلام - في الصلاة، واعتبرها الإمام أبو حنيفة سنة، واعتبر جميع أئمة الفقه أن صلاة من لا يأتي بالسلام على أهل البيت - عليهم السلام - صلاة ناقصة. وتوجد كذلك كتب كثيرة في مدح أهل البيت عليهم السلام).

ثم ألقى الدكتور كلیم صديقي، رئيس المؤسسة الإسلامية في لندن، وعضو

المجلس الأعلى لمجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية خطابه الذي كان حول موضوع: «ضرورة إطاعة المذاهب الإسلامية المختلفة لقائده واحد». وقال فيه:

(إن المجتمع الإسلامي قد تكامل، وجسد الإسلام في زمن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وإن تنوع المذاهب الإسلامية هو نتيجة طبيعية للتحقيق والاجتهاد طوال التاريخ الإسلامي، ولا يوجد اختلاف بين المسلمين بخصوص الحكومة والقائد السياسي).

إن الإمام الخميني - رضي الله عنه - هو المحيي لشخصية الأمة الإسلامية كما هو الحال في زمان الإمام علي عليه السلام. وفي الوقت الحاضر يسير الإمام الخميني على خطى الإمام الخميني، ويعتبر خليفته، وأن التقريب بين المذاهب الإسلامية أحد الأهداف العليا للسيد الخميني وللثورة الإسلامية، وسيصاحب هذا التقريب تغيير في التعامل الفردي والجماعي بين المسلمين، ولا نحتاج إلى زمن كثير لحصول ذلك إن شاء الله تعالى.

أحب أن أخبركم - ونحن نحتفل بأسبوع الوحدة - أنني قد كتبت كتاباً ومقالات كثيرة ولم تكن في هذه الكتب والمقالات جملة واحدة خلاف المذاهب الإسلامية المختلفة، ولم تطبع لحد الآن في مجلة «كرست انترنشنال» و«الهلل الدولي» مقالة واحدة لا تغطي بقبول المذاهب الإسلامية.

وبناء تأسيس «البرلمان الإسلامي» في إنجلترا من قبل المسلمين الانجليز نتيجة الضغط الذي واجهوه من قبل الحكومة الانجليزية والمواطنين الانجليز من غير المسلمين نتيجة الفتوى التي أصدرها الإمام الخميني - رضي الله عنه - بوجوب قتل المرتد سلمان رشدي. وقد أصدر الإمام الخميني - رضي الله عنه - هذه الفتوى بسبب ظهور الفتنة في الأرض، وهتك حرمة الإسلام، وكذلك يوجد في البرلمان الإسلامي ممثلين عن جميع المساجد ويمثلون هناك الشخصية الإسلامية المتوازنة.

هناك معركة الآن بين الإسلام والحضارة الغربية، وسوف تأخذ هذه المعركة



شكلها النهائي، وتحتاج هذه الحركة إلى توحيد الصفوف، واتحاد المسلمين جميعاً تحت قيادة واحدة، وترك التعصب المذهبي، فليس هذا وقت: أنا حنفي، وأنا مالكي، وأنا زيدي، وأنا شيعي، يجب في هذا الوقت اتباع قيادة واحدة).

ثم تحدث الدكتور وهبة الزحيلي - أستاذ «جامعة دمشق» - عن أهمية وسبل تحقيق الوحدة، وقال:

(لقد بدأت الدعوة إلى الوحدة الإسلامية - والتي تعتبر الجمهورية الإسلامية الإيرانية من روادها - منذ انتصار الثورة الإسلامية في إيران بقيادة الإمام الخميني رضي الله عنه ، ويجب علينا الآن السعي لرفع راية الجهاد في جميع الأراضي الإسلامية المختصة).

وأشار الدكتور الزحيلي إلى جرائم القوى العظمى في البلدان الإسلامية: لبنان، وأفغانستان، وفلسطين، والبوسنة والهرسك، وإلى التفرقة الموجودة بين المسلمين، وقال: (لا تتحقق الوحدة الإسلامية إلا عبر الطرق الآتية:

- ١ - تحقيق الوحدة السياسية.
- ٢ - وحدة القرار في التعامل مع القرارات والمخططات الدولية.
- ٣ - منع وقوع الحروب والمشاحنات بين المسلمين.
- ٤ - اختيار الأسلوب الموحد في التربية والتعليم.
- ٥ - إقامة حلف عسكري مشترك بين المسلمين، وتشكيل جيش إسلامي عالمي.

٦ - القضاء على عوامل التفرقة والتجزئة.

٧ - توحيد الإحساسات الإسلامية.

٨ - النضال ضد التعصب القومي والسياسي والمذهبي).

وكان السيد محمد باقر الحكيم - رئيس المجلس الأعلى لجمع التفرقة - المتحدث الأخير في الجلسة الافتتاحية، حيث تحدث عن نظرية أهل البيت - عليهم

السلام - في الوحدة الإسلامية وذكر نقاطاً تمثل مجمل الإطار الذي يتنناه أهل البيت - عليهم السلام - في قولهم وسلوكهم ومواقفهم في التاريخ الإسلامي، وقال:

(يمكن أن أورد في هذه الإشارة ست نقاط تمثل الخط الذي يتنناه أهل البيت

- عليهم السلام - في الوحدة الإسلامية، وهي كالتالي:

أولاً: تشخيص مجمل الأولويات التي لا بد للمسلمين أن يهتموا بها في حياتهم

وهي:

الأولوية الأولى: الإسلام وأصول العقيدة الإسلامية:

إن أهل البيت - عليهم السلام - كانوا عندما يواجهون خطراً حقيقياً على

الإسلام فإنهم يتخلون ويتنازلون عن خصوصياتهم من أجل المحافظة على العقيدة الإسلامية.

الأولوية الثانية: المحافظة على الكيان السياسي الإسلامي:

نجد أن بعض مواقف أهل البيت - عليهم السلام - لا يمكن أن تفسر إلا

من أجل المحافظة على الكيان السياسي الإسلامي: كموقف الإمام أمير المؤمنين علي

- عليه السلام - السياسي من حقه في الخلافة مع إيمانه الكامل بأنها حقه وكذلك تجاه

بعض متبنياته الإسلامية، حيث لا يمكن تفسيرها إلا على هذا الأساس، لاسيما إذا

علمنا أن الإمام علياً - عليه السلام - كان حوله وجود سياسي قوي: كالزبير،

والعباس، وأبي سفيان، وأبي ذر، والمقداد، وسلمان، وعدد من الشخصيات الإسلامية،

وتأريخ الإمام الزاهر في الإسلام وتضحياته في سبيل ترسيخ هذا الدين يمكنه من

التحرك ضد من تسلّم الخلافة، ولكنه غصّ طرفه عن كل ذلك من أجل المحافظة

على الكيان الإسلامي.

الأولوية الثالثة: قضية الوحدة الإسلامية:

اهتم الأئمة من أهل البيت - عليهم السلام - بالمحافظة على وحدة المجتمع

الإسلامي كقضية أساسية مركزية.

ثانياً: تبني القضايا الكبرى للأمة الإسلامية:

لعلّ التفسير الحقيقي لمواجهة الإمام الحسين - عليه السلام - ليزيد تنطلق من هذا المنطلق، ويؤكد ذلك إجماع علماء المسلمين بالرغم من اختلاف مواقفهم ومذاهبهم السياسية والفكرية على تصحيح حركة الإمام الحسين عليه السلام : لأنها حركة ترتبط بالمسلمين بشكل عام؛ وأدرك ذلك كبار الصحابة والتابعين: كعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وعبد الرحمن بن أبي بكر، وغيره، ولكن الإمام الحسين - عليه السلام - كان الوحيد الذي واجه هذه الحقيقة وتحمل مسؤوليتها؛ لأنه الوحيد القادر على التأثير في عمود التاريخ الإسلامي بما يمتاز به من خصائص، وكأبرز شخص في أهل البيت عليهم السلام.

هذا والمسألة الأخرى هي: دعم الإمام الباقر - عليه السلام - للخليفة الأموي هشام بن الحكم عندما استشاره في مسألة إقتصادية، فأمر الإمام الباقر - عليه السلام - بضرب النقد الواقع تحت هيمنة الرومان داخل الدولة الإسلامية، وأنقذ بذلك المسلمين والدولة الإسلامية من مسألة إقتصادية عويصة جداً.

ثالثاً: التعددية السياسية:

كان أهل البيت - عليهم السلام - يرون مشروعية التعددية السياسية ضمن الأطر والعقائد الإسلامية مادامت هذه التعددية لا تمس الكيان الإسلامي الكبير بضرر كما حدث ذلك في زمن الإمام علي عليه السلام . حيث سمح للخوارج الذين يخالفونه في الرأي بالعمل داخل الدولة الإسلامية ماداموا لم يرفعوا السلاح بوجه الدولة الإسلامية.

رابعاً: التقية: عمل أهل البيت - عليهم السلام - بالتقية نتيجة القمع الذي كان يمارسه الحكام الظلمة، فكان يقوم الحاكم مرةً بقمع الأمة الإسلامية ككل، ومرةً يقوم بقمع أتباع أهل البيت - عليهم السلام - فقط، فوقف أهل البيت - عليهم السلام - إلى جانب الأمة الإسلامية حفاظاً على وحدة المسلمين وحفظ الجماعة

## شؤون إسلامية

الصالحة منهم، فتحمل أهل البيت - عليهم السلام - نتيجة ذلك كل أنواع الأذى والمضايقات.

خامساً: الانفتاح «فتح باب الاجتهاد»:

والمقصود بذلك: فتح باب الحوار العلمي الهادئ القائم على الدليل والحجة، فأهل البيت - عليهم السلام - انفتحوا على الآخرين ولم يسمحوا بغلق باب الاجتهاد، لاسيما في الوقت الحاضر، حيث يعتبر من الضروريات لحدوث كثير من المسائل لم تكن في العصور الماضية.

سادساً: التعايش الاجتماعي:

دعا أهل البيت - عليهم السلام - شيعتهم الى التعايش مع بقية المسلمين اجتماعياً، وأن يعودوا مرضاهم، ويتزاوروا معهم ويؤدوا أماناتهم، ويصلوا في مساجدهم، ومحسنوا جوار الناس، وأن يحضروا جنازتهم، فلا بد للناس من بعضهم البعض).

وفي اليوم الثاني - وبعد تلاوة آيات من القرآن الكريم - كان إمام جمعة سنندج السيد صلاح الدين الحسامي أول المتحدثين، حيث بارك لقائد الثورة الإسلامية والمسلمين في العالم حلول ذكرى ميلاد نبي الإسلام الأكرم محمد المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم: ، وقال:

(في تأريخ الأديان العالمية نرى أن هنالك أشخاصاً وصلوا الى مقام ما في العلم والقيادة، ولكنهم لم يحصلوا إلا على بعد ترويحي واحد. أما الرسول الأكرم - صلى الله عليه وآله وسلم - ونتيجة التربية الإلهية والاهتمام الخاص فإننا نراه يتمتع بأبعاد وكفاءات مختلفة نتيجة هذه التربية الإلهية الخاصة، ولا تزال أفكار هذا النبي العظيم السياسية وسيرته باقية لحد الآن ومحفظة في المسلمين المستوطنين في أرجاء العالم الإسلامي).

وإذا نظرنا الى العالم الذي حولنا فإننا سنرى كيف أن مليون يهودي أدلاء استطاعوا أن يسيطروا على مقدرات المسلمين، وأن يؤذوا المسلمين بهذا الشكل.

## شؤون إسلامية

ولا نرى سبباً لهذا الوضع السيء إلا نتيجة عدم اتحاد المسلمين.  
وحلّ هذا المعضل هو: أن يكون المسلمون سداً وصفاً مرصوحاً، وذلك  
باتّباعهم القرآن ورسول الله - صلى الله عليه وآله - مقابل أعداء الإسلام والقرآن،  
ويجب أن نستيقن أن الاتحاد هو رمز الانتصار).

وكان المتحدث الآخر هو: حجة الإسلام والمسلمين محمد المحمدي العراقي  
رئيس «منظمة الإعلام الإسلامي»، حيث قال في حديثه:

((إن أعداء الإسلام اليوم لم يتركوا لنا عيداً ونحن نسمع كل يوم حديثاً عن  
مجازر لقتل المسلمين في مناطق مختلفة من العالم، فالبوسنيون يُقتلون بوحشية، وتُجاوز  
على أعراسهم وحرماهم؛ لأنهم مسلمون ويريدون لبلادهم الاستقلال...))

وأشار إلى أن جاهلية القرن العشرين، أو ما يُسمّى بالعالم المتحضّر أسوأ من  
الجاهلية التي كانت قبل الإسلام، حيث إن أعظم جريمة ارتكبتها الجاهلية قبل  
الإسلام هي: مسألة وأد البنات، ولكنّ جاهلية القرن العشرين - كما شاهدناها في  
البوسنة والهرسك - تقتل الجنين وهو في بطن أمه.

وكما أعلنت أمريكا بصراحة فإنّ الدول الغربية ومنظمة الأمم المتحدة هما  
المدافع عن المصالح غير المشروعة للاستكبار العالمي.

في دنيا كهذه، لا يستطيع الاستكبار العالمي أن يُنزل هذه المصائب العظيمة  
بالمسلمين لذا اتّحد مليار مسلم وسيطروا على قدراتهم العظيمة والموارد الطبيعية  
الكثيرة التي منحها الله لهم.

إنّ آيات الكتاب المبين أشارت إلى موضوع وحدة المسلمين بشكل خاص،  
آخره ولم تحلّ من شيء كما حذرت من خطر الاختلاف والتفرقة، وإنّ النجاح الذي  
نراه في تاريخ المسلمين إنّما كان بفضل تمسّكهم بالوحدة السياسية والاجتماعية ووحدة  
القيادة، وحينما تستحكم هذه الوحدة فإنّ النصر سيكون حليف المسلمين، والفشل  
حليف أعدائهم.

إنَّ على علماء الإسلام أن يلتفتوا إلى أنَّ الوحدة هي أهم عامل في ثبات الأمة الإسلامية أمام التهديدات، وهي العلاج العملي لكل هذه الآلام التي تواجهها الأمة الإسلامية، كما ويجب على علماء الإسلام أن يقوموا بوظيفتهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما بيَّنها القرآن الكريم.

وعرض المتحدث في ختام كلمته اقتراحات بهذا الشأن وهي:

- ١ - السعي إلى تشكيل جامعة إسلامية كبيرة.
- ٢ - تشكيل جيش إسلامي عالمي للدفاع عن المسلمين والمقدسات الإسلامية في العالم.
- ٣ - السعي لتشكيل محكمة إسلامية.
- ٤ - تشكيل سوق إسلامية مشتركة.
- ٥ - تشكيل برلمان إسلامي مشترك.
- ٦ - دعم وكالات الأنباء ووسائل الإعلام التي تهدف إلى التقريب بين الشعوب الإسلامية).

وبعدها تحدّث الدكتور محمّد العاصي إمام جمعة مسجد واشنطن، وعضو المجلس الأعلى لمجمع التقريب، حيث أكّد على ضرورة حلّ المسلمين لمشكلاتهم فيما بينهم، وقال:

(إنَّ بعض المخرضين نفّذوا بيننا وأشاعوا الاختلاف والمقصد بين المسلمين، ووظيفتنا الآن هي سدّ الثغرات الموجودة في صفوف المسلمين لمنع أي اختراق لأعداء الإسلام داخل صفوفهم.

إنَّ إنساعة الحرافات والجهل بين المسلمين هي من العوامل التي أدّت إلى التفرقة، ومثال على ذلك: تسخير الإعلام الشيعي لضرب أهل السنة وتسخير الإعلام عند بعض الشيعة لضرب البعض الآخر منهم، ويوجد شبهة ذلك بين أهل السنة أيضاً.



## شؤون إسلامية

وأضاف: لقد سعى المسيحيون كثيراً لنشر الانحرافات بين المسلمين، وكان رد فعل الأمة الإسلامية لفضح هذه المؤامرات ضعيفاً للأسف الشديد.

ومن أجل تحقيق الوحدة الإسلامية يجب عمل ما يلي:

١ - طبع القرآن الكريم بقراءة هي مورد قبول جميع المسلمين.

٢ - جمع الأحاديث الخاصّة بأهل الشيعة والسنة والتأكيد على النقاط المشتركة، والإعراض عن الأحاديث غير المعتمدة.

٣ - دعم وتقوية مسألة الاجتهاد.

٤ - دعم مجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية من أجل الوصول الى الأهداف المحددة.

٥ - تأكيد البعد الأدبي الأكاديمي لمجمع التقريب، وذلك بالاستفادة من أسلوب القصص والأفلام في التقريب بين الشيعة والسنة.

وأشار في نهاية حديثه الى مسألة البوسنة والهرسك حيث قال: إن مسألة البوسنة والهرسك تعتبر امتحاناً للأمة الإسلامية، ولا فرق فيها بين الشيعة والسنة؛ لأنّ المسألة تتعلق بعامة المسلمين، والمسلمون البوسنيون الذين هم قطعة من الكيان الإسلامي يذهبون بشكل مفعج؛ لأنهم طالبوا باستقلال بلدهم وإسلاميته.

لذا، ولأجل تحقيق الوحدة الإسلامية يجب على «مجمع التقريب» الذي يتولّى مسؤوليته الأستاذ محمد واعظ زاده الحراساني أن يتابع عمله بهجدية، ونشكر كذلك الإمام الخامنتي على اهتمامه بهذه القضية المهمة.

وتحدّث بعد ذلك الأستاذ والشاعر النجفي السيّد مصطفى جمال الدين، حيث أكّد على ضرورة حلّ الاختلافات بين المسلمين لتحقيق وحدة ثابتة ومتينة، وقال:

(إنّ أهمّ العوامل المهددة لوحدة المسلمين هي: مسألة العصبية المذهبية والتي يجب الابتعاد عنها)، وألقى قصيدة رائعة بمناسبة أسبوع الوحدة نالت إعجاب الحاضرين.

## شؤون إسلامية

وتحدث الأستاذ الشيخ محمد ابراهيم الجنائي - عضو المجلس الأعلى لمجمع التقريب - حول فقه المذاهب، وقال:

إن للوحدة أبعاداً متنوعة نذكر منها بعضين:

١ - البعد السياسي والاجتماعي.

٢ - البعد العلمي والثقافي، والثاني يُعبر عنه بالتقريب.

وبشكل مختصر: أن الوحدة السياسية هي: وقوف المسلمين صفاً واحداً بوجه الكفار؛ كي تكون الغلبة دائماً للمسلمين على الكفار والمشركين.

وأما البعد العلمي والثقافي فإنه يتحقق باجتاع علماء المذاهب الإسلامية بها في ذلك: الحنفي والإمامي والحنبلي وغيرهم في مكان واحد؛ لكي يعرضوا ويبحثوا المسائل النظرية والخلاقية في جو سليم وهادئ للوصول إلى الحقائق الإسلامية، ويدرجوا نتائج بحوثهم في نشرة خاصة، ويوصلوا هذه النتائج إلى أتباعهم من المسلمين، وهذا هو المفهوم الواقعي للتقريب.

واسنمر في حديثه قائلاً:

إن مسألة الوحدة والتقريب قد تناولها منذ زمن بعيد بعض علماء السنة والشيعه، وكان سعيهم حينئذ في هذا السبيل مثل: الشيخ محمد عبده، والسيد جمال الدين الحسيني الأندلسي، والكواكبي، والسيد محسن الأمين، والسيد عبد الحسين شرف الدين، والشيخ محمود شلتوت. وأما في العقود الأخيرة فكان المرحوم آية الله البروجردي والإمام الخميني - رضي الله عنهما - من المهتمين بها.

وأضاف: سيكون لمجمع التقريب دوراً مهماً حينئذ يسعى المسؤولون في هذا المجمع لتحقيق أهدافه، ويفعلون في إخراج الأحقاد من القلوب. وتتحقق الوحدة الإسلامية من قبل بمجمع التقريب من خلال الأمور التالية:

١ - التعامل الجدّي مع مسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية بعيداً عن

الشكليات.

- ٢ - السير على خطى علماء المذاهب السابقين في كيفية رفع الخلافات الذاتية.
- ٣ - الارتباط الدائم بين المذاهب الإسلامية، وهو من الشروط المهمة والمصرية.
- ٤ - رفض الأعضاء الجمود والتعصب؛ لأن الاجتهاد لابد منه مع تبدل الزمان والمكان.
- ٥ - الابتعاد عن التعصب؛ لأنه يُبعد الإنسان عن الحقيقة.
- ٦ - التعامل الحسن القائم على النية السليمة، والصبر عند الحوار وتبادل وجهات النظر.
- ٧ - تفادي الاختلاف وسوء الظن ما أمكن.
- ٨ - يجب على أعضاء مجمع التقريب الإمام بطرق التقريب.
- ٩ - غُض النظر عن الموضوعات التي يستفيد منها أعداء الإسلام.
- ١٠ - إعطاء كل مذهب المكان والدرجة التي يستحقها.
- ١١ - إصدار نشرة جامعية تتمتع بالخصوصيات التالية:
  - أ - بيان مصادر التقريب.
  - ب - عرض أخبار العالم الإسلامي، وذكر الأخطار والعراقيل المتوقعة.
  - ج - عرض وجهات النظر، والتفكير في طرق حل مشاكل العالم الإسلامي.
  - د - تقديم معلومات كافية عن مستوى المجتمعات الإسلامية من الناحية العلمية.
  - هـ - تقديم بحوث تربوية وأخلاقية وسياسية وتاريخية وكلامية.
  - و - عرض المسائل النظرية بعيداً عن التعصب مع رعاية الإنصاف.
- وكان المتحدث الآخر: الأستاذ عبد الهادي الآونج عضو المجلس الأعلى لمجمع التقريب من «ماليزيا»، حيث تحدّث عن الوحدة الإسلامية، وقال: (يواجه العالم الإسلامي اليوم مشكلات ومؤامرات تُحاك من قبل أمريكا،

## شؤون إسلامية

ومنها: المشكلة الوطنية، وما شابهها من المشاكل التي تؤدي إلى تضعيف الوحدة، حيث نرى آثار ذلك في حياة شعوب العالم المسلمة التي تعيش الحرمان والفقر والتشريد، وفي مقابل ذلك يعيش عدد من أصحاب الثروات النفطية في رفاه وراحة تامة.

ومن أجل الوصول إلى النصر والوحدة يجب التركيز على نقاط الوفاق دون نقاط الاختلاف؛ لأننا مشتركون في الأصول، ولا خلاف بيننا في ذلك، وأن رابطة الأخوة الإسلامية والعقيدة هي أقوى من رابطة الدم والنسب.

وأضاف مستطرداً: إذا أسر مسلم في أرض الكفر فيجب على جميع المسلمين أن يهتوا لتخليصه من أيدي الكفار، وهذا الأمر لا يكون عملياً وملائم للمسلمين يتعرضون لشتى صنوف العذاب والقهر من قبل الكفار.

إن تحقيق الوحدة الإسلامية لا يكون عملياً إلا بوجود حكومة ودولة تدعم قرارات هذه الوحدة، وإلا فإن القرارات ستكون حبراً على ورق لا غير.

هناك عراقيل تقف أمام تطبيق الوحدة الإسلامية، ومنها: الحكومات الإلحادية التي تحكم بلاد المسلمين وتبني الوطنية مبدأ لها، ويقضي الاستعمار هذه الحكومات، وفي المقابل تقوم هذه الحكومات بالدفاع عنه وتأمين مصالحه. إن إقامة هذا المؤتمر على أرض الدولة الإسلامية له أثر كبير بالنسبة إلى المؤتمرات التي عُقدت قبل تأسيس الدولة والحكومة الإسلامية في إيران).

وكان المتحدث الأخير في اليوم الثاني من المؤتمر: الاستاذ زاكزائي عضو المجلس الأعلى لمجمع التقريب بين المذاهب من «نيجيريا»، حيث قال:

(إن المسلمين في كافة أرجاء العالم يحتفلون كل عام بذكرى ميلاد الرسول الأكرم - صلى الله عليه وآله وسلم - بحيث أصبح هذا الاحتفال سنة للمسلمين، ويحتفل المسلمون النيجيريون بهذه المناسبة من أول شهر ربيع الأول حتى آخر الشهر، وهذا إن دل على شيء فإننا يدل على حب وعلاقة المسلمين بالنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم).

وتعرض الأستاذ زاكزكي لمسألة المرتد سلمان رشدي وآثارها على المسلمين في العالم، وأوضح أن ردّ الفصل القوي الذي أبداه المسلمون تجاه كتاب «الآيات الشيطانية» دليل على حبهم وموالاتهم لنبي الإسلام صلى الله عليه وآله وسلم . وبالرغم من وجود اختلافات بين المذاهب الإسلامية فإنه يوجد وجه مشترك بينها وهو: وحدة فكرها السياسي تجاه الأعداء وعالم الكفر الذين يسعون دائماً للتآمر على المسلمين، علماً بأن المسلمين يستطيعون الوقوف بوجه كل هذه المؤامرات من خلال تضامنهم واتحادهم.

إن المسلمين اليوم يتعرضون للظلم والقهر، ليس في أوروبا (البوسنة والهرسك) فقط، بل في آسيا وأفريقيا وفي الصومال بالذات، مع العلم: أن نسبتهم في الصومال ١٠٠ بالمائة، ويتعرضون كذلك للاعتداء من قبل جيرانهم من الدول الأخرى).

وفي الجلسة الختامية التي عُقدت جوار المرقد الطاهر للإمام الخميني - رضي الله عنه - تحدث في البدء عدد من الضيوف الأجانب وقُرئت تقارير اللجان التخصصية بواسطة مدراء هذه اللجان. وكان للمؤتمر ثلاث لجان تخصصية هي:

١ - لجنة لدراسة أسلوب أئمة وفقهاء المذاهب في التقريب والوحدة.

٢ - لجنة لدراسة أسلوب المفسرين والمتكلمين والفلاسفة والعرفاء في التقريب والوحدة.

٣ - لجنة لدراسة أسلوب العلماء المعاصرين في التقريب والوحدة.

بعد ذلك تحدث الأستاذ محمد واعظ زاده الخراساني - الأمين العام لمجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية - عن أعمال المؤتمر: كالكتابات والخطابات والمقالات التي أُلقيت، واللجان التي شكّلت، ونشاطات الهيئات العلمية في مجال أهمية الوحدة بين المسلمين، وتحدث كذلك عن برامج مجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية.

وكان آخر متحدث في هذه الجلسة: حجة الإسلام والمسلمين السيد أحمد الخميني، حيث اعتبر الوحدة والتضامن الأيديولوجي بين المسلمين أكبر مظهر من

مظاهر القدرة والعظمة في المعادلات الدولية، وقال:

(إن وحدة المسلمين الحقيقية تتحقق عند إحساسهم بأن إلههم واحد، وإن للشعوب الإسلامية في الوقت الحاضر هماً مشتركاً يقوم على أساس الإسلام وطلب الحقيقة، وإذا أرادوا أن يوجدوا حلاً لمشاكلهم فما عليهم إلا الابتعاد عن جميع أنواع التفرقة والتشتت في سبيل إحياء القيم والحقائق الإسلامية، وأن يضعوا جميع إمكاناتهم في خدمة أهدافهم المصيرية.

وأضاف: إن العالم الاستكباري يعتبر نمو العقائد الإسلامية وانتشارها خطراً جدياً يهدد وجوده، فعلى المسلمين أن يوحدوا كلمتهم وأن يكونوا حماة للإسلام. إن القوى الكبرى تستفيد من جميع الإمكانات الإعلامية في سبيل تنفيذ مخططاتها في العالم الإسلامي، ومنها: إيجاد التفرقة والانحراف في صفوف المسلمين، وقد رصدت لهذا العمل مبالغ عظيمة).

**خاتمة :** أصدر المؤتمر الدولي الخامس للوحدة الإسلامية قرارات في (١٢) مادة أعلن فيها دعمه ومواساته للمسلمين في البوسنة والهرسك، وفلسطين، وأذربايجان، وكشمير، وسائر نقاط العالم الإسلامي، وأدان فيها مؤامرات الاستكبار العالمي لزرع التفرقة بين المسلمين، واليكم النص الكامل لهذه القرارات:

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾

بمناسبة ذكرى ميلاد الرسول الأكرم - صلى الله عليه وآله - رسول الرحمة والوحدة ، محمد المصطفى صلى الله عليه وآله وصحبه ، وكذلك ذكرى ولادة الإمام جعفر الصادق - عليه السلام - أقيم المؤتمر الدولي الخامس للوحدة الإسلامية من قبل مجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية في أسبوع الوحدة من تاريخ ( ١٥ - ١٧ ربيع الأول ١٤١٣ هـ )، وتشارك في هذا المؤتمر حوالي (٣٥٠) شخصية من العلماء



والمفكرين الشيعة والسنة من داخل البلد، وأكثر من (٤٠) شخصية من الأئمة والعلماء المسلمين من (٢٠) بلداً.

وطلّحت خلال المؤتمر موضوعات متنوعة، فتمت شعار «رواد التقريب» في ثلاث جلسات عامة وست جلسات تخصصية. وبعد الاطلاع على الخطابات والكلمات والاقتراحات المطروحة في المؤتمر صُودق على ما يلي:

١ - يعتبر المؤتمر أنّ أتباع المذاهب الإسلامية الذين يعتقدون بأصول الإسلام العامة ويعملون بها هم الأمة الإسلامية الواحدة، وكتّابهم السواي القرآن، وقبلتهم الكعبة، وجميعهم من أتباع الكتاب والسنة. ويعلن أنّ الاختلافات بين المذاهب الإسلامية تنحصر في المسائل الجانبية والاجتهادية ولا تنافي وحدتهم، ويجب أن لا تؤدي الاختلافات العنصرية والقومية والقبلية واللغوية الى تفرقهم.

٢ - طبقاً للآية الكريمة ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ والحديث النبوي «هم يد على من سواهم» فإنّ المؤتمر يؤكّد على الأخوة والمساواة بين أفراد الأمة الإسلامية، ويطلب من جميع المسلمين أن يشارك بعضهم البعض في الأفراح والأحزان، وأن يقفوا كالجنيان المرصوص أمام الأعداء والأشرار والهجمة الثقافية للمتآمرين.

٣ - إنّ المؤتمر يطالب المسلمين بتجليل أسبوع الوحدة (١٢ - ١٧ ربيع الأول) على الدوام، والذي يصادف ذكرى ميلاد الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، وإن يحيا المناسبة باسم الوحدة في بلدانهم. ويقترح تسمية الثاني من شهر ذي الحجة يوم التقريب، كما صُودق على ذلك في ندوة الوحدة في مكة المكرمة.

٤ - كما جاء في النظام الأساسي لمجمع التقريب، فإنّ المؤتمر يؤكّد على تشكيل لجان علمية في فروع الفقه والكلام والتفسير والحديث وغيرها، متكوّنة من علماء المذاهب الإسلامية، وتحت إشراف مجمع التقريب، ويطلب من هذه اللجان النظر من جديد في المسائل المختلف والمتفق عليها، وتُنشر نتائج هذه التحقيقات والدراسات بلغات مختلفة؛ لكي يطلع كلّ مذهب على آراء وأدلة المذاهب الأخرى، وبالنسبة

سوف تُزال جميع أنواع سوء الفهم.

٥ - إن المؤتمر يؤكد على ضرورة تحكيم العلاقة بين المجتمعات الإسلامية، وبينها وبين مجمع التقريب، وأن يطلع المسلمون على أحوال بعضهم البعض من خلال التبادل الثقافي.

٦ - يطلب المؤتمر من السادة العلماء والمفكرين والأئمة في العالم الإسلامي أن يوضحوا لوسائل الإعلام والكتب والمحطباء فائدة وضروية الوحدة؛ كي يعتمد هؤلاء عن الخطابات والموضوعات والمطالب الباعثة على التفرقة؛

٧ - إن المؤتمر يؤكد على ضرورة التحلي بالآداب والأخلاق الإسلامية، ويطلب من جميع المسلمين في العالم الوقوف ضد الهجمة الثقافية الغربية، وأن يدافعوا عن السنن والرسوم والآداب وباقي الأبعاد الثقافية الإسلامية الأصيلة.

٨ - نظراً لأهمية وقيمة القيادة في النظام الإسلامي فالمؤتمر يدعو جميع العلماء والمفكرين والأئمة في العالم الإسلامي الى السعي في سبيل توحيد القيادة في الأمة الإسلامية.

٩ - في الوقت الذي يعلن المؤتمر دعمه للمسلمين المظلومين في البوسنة والهرسك وفلسطين وأذربيجان وكشمير والعراق والصومال والجزائر ولبنان وباقي المناطق الإسلامية فإنه يُدين جميع مؤامرات الاستكبار العالمي، ويطالب المسلمين بالصمود في وجه هذه المؤامرات.

١٠ - المؤتمر يرحب بتحرر البلدان الإسلامية في آسيا الوسطى وأفغانستان من شر الشيوعية، ويبارك لها انضمامها الى الأمة الإسلامية الواحدة، ويطالب بمحو آثار الاستعمار من هذه الدول الإسلامية.

١١ - إن المؤتمر يُدين بشدة مؤامرات الاستكبار العالمي التي تهدف الى التفرقة بين المسلمين وإثارة الخلافات كما في مسألة الجزر الإيرانية في الخليج، ويعتبر إثارة هذه الخلافات خطورة في سبيل إيجاد الاختلاف والتنشئت بين الشعوب الإسلامية.

## == شؤون إسلامية ==

١٢ - اعتبر المؤقر الإمام الخميني - رضي الله عنه - من أكبر روّاد التقريب بين المذاهب الإسلامية في العصر الراهن، ويشكر في الوقت نفسه خلفه الصالح ولي أمر المسلمين آية الله الخامنّي على اهتمامه بمسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية وتأسيسه لمجمع التقريب.

طهران ١٧/ربيع الأول/ ١٤١٣ هـ - ق  
في جوار المرقد الطاهر للإمام الخميني «قدّس سره»

قال الرسول الاعظم - صلّى الله عليه وآله - : « لا تدخلوا الجنة حتّى تؤمنوا ، ولا تؤمنوا حتّى تحابوا ، ألا أدلّكم على أمر إذا فعلتموه تحاببتم : أفشوا السلام بينكم » / كنز العمال ١٥ : ٨٩٢

# مَصَادِرُ الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَأَسْبَابُ الْإِخْتِلَافِ فِيهَا

سَمَاعُهَا رَجُلٌ مُحَمَّدٌ الرَّبِّيُّ هَـ

الْفَيْصِمُ الثَّانِي

القرآن والسنة هما: المصدران  
الأساسيان للشريعة الإسلامية، وكل ما  
عداها لابد من استناده إلى أحدهما.

أسباب الاختلاف التي يشترك فيها  
الكتاب والسنة

أ - الاشتراك اللفظي: اختلافهم في  
المراد بالقُرء في آية العدة اختلافهم في  
المراد بقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ  
عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾<sup>(١)</sup> اختلافهم في قبول

(١) سبق وأن نُشر هذا البحث في مجلة رسالة الإسلام العدد (٣) من المجلد الثامن للسنة الثامنة

(١٣٧٥ هـ).

(١) البقرة: ٢٣٧.

شهادة القاذف بعد توبته

ب - التردد بين المعنى اللغوي  
والمعنى العربي. تحقيق في ذلك وقانون عام  
لشهاب الدين القرافي.

ج - التردد بين الحقيقة والمجاز:  
اختلافهم في المراد من قوله تعالى: ﴿أَوْ  
يُنْفِسُوا مِنَ الْأَرْضِ﴾<sup>(١)</sup> وقوله تعالى:  
﴿وَتِيَابُكَ فَطْهَرُ﴾<sup>(٢)</sup> وتعليق طريف لابن  
حزم متصل بهذا.

د - العموم والخصوص: هل خطاب  
الذكور في الشريعة يعم الإناث ؟ فصل تمتع  
لابن حزم في مخاطبة النساء كالرجال  
بكل ما في الشريعة.

للشريعة الإسلامية مصدران رئيسان، كل حكم فيها لابد من استناده إلى  
أحدهما: إما مباشرة أو بواسطة استناده إلى شيء يستند إلى أحدهما، وذلك لأنها  
شريعة إلهية لا مشرع فيها إلا الله، إما بكلامه الذي يبلغه رسوله ولما بالأحكام التي  
يقررها، أو ببيئتها الرسول بوحى صادر إليه من الله، فإذا رأيت أصلاً يذكر بجانب  
هذين الأصلين: كالإجماع أو القياس أو المصالح أو العقل أو كذا أو كذا مما اتخذ  
مصدراً لإثبات حكم فاعلم: أن هذا الأصل مستند في تقريره والاعتداد عليه إلى  
الكتاب أو السنة، وكل أصل لا يستند إلى الكتاب أو السنة فلا يعتد به، ولا يكون  
أصلاً من أصول الشريعة الإسلامية.

(٢) للفترة: ٤.

(١) المائدة: ٣٣.

وعلى ذلك: فالطريق الذي سلكه أو يسلكه المتعرف لحكم الشريعة الإسلامية في شيء ما هو: البحث عنه في كتاب الله أو سنة رسول صلى الله عليه وآله وسلم، فإذا أن يجده في أحدهما مباشرة، وإذا أن يجد ما يدل عليه في شيء مستند إليها من إجماع أو قياس أو عقل أو غير ذلك من الأدلة التي اعتبرت مستندة منها، ومستندة إليها، غير أن الفهم في كثير مما جاء به الكتاب الكريم أو السنة النبوية يختلف؛ لأنها جاءت باللغة العربية، واللغة العربية لها خصائصها في الألفاظ والأساليب، ومنها: تعدد معاني الألفاظ على سبيل الاشتراك، وترددها أحياناً بين الحقيقة والمجاز، وتصرف العرف في بعضها... إلى غير ذلك.

وتنفرد السنة مع هذا: بأنها متفاوتة في ثبوتها وطرق هذا الثبوت، فتنحتاج إلى عناية في تمييز ما يصلح الاحتجاج به مما لا يصلح. والأدلة الأخرى المستندة إليها بعضها منازع فيه، وكذلك شأن القواعد الأصولية أو الفقهية التي اتخذت ضوابط للفهم والاستنباط، فإن كثيراً من هذه وتلك يدخل الخلاف في أصله أو في تطبيقه.

وعلى هذا، يمكننا أن نرجع أسباب الخلاف إلى ما يأتي:

١ - الأسباب التي تتعلق بفهم القرآن والسنة.

٢ - الأسباب التي تخص السنة.

٣ - الأسباب التي تتعلق بالقواعد الأصولية أو الفقهية.

٤ - الأسباب التي تتعلق بأدلة التشريع الأصلية غير الكتاب والسنة.

وسبيلنا في هذا البحث أن نتحدث عن هذه الأقسام - إن شاء الله تعالى - بالقدر الذي يتسع له الوقت، مع إثار ما هو أهم من غيره.

١ - أسباب الاختلاف التي يشترك فيها الكتاب والسنة:

القرآن الكريم والسنة القولية جاءا باللغة العربية، وهذه اللغة - كما قلنا - لها



خصائص في الوضع والاستعمال:

ففيها ألفاظ مترددة بين معانٍ مختلفة: إمّا بسبب تعدّد الوضع - أي: أنّ اللفظ الواحد قد وضع لأكثر من معنى، أو التركيب الواحد قد يفهم بأوجه متعدّدة من الفهم - وإمّا لدوران التعبير اللفظي أو التركيبي بين الحقيقة والمجاز، أو بين المعنى اللغوي والمعنى العرفي.

وقد يعبرّ بالعامّ يراد به: ظاهره من العموم. وقد يعبرّ بالعامّ يراد به: الخاصّ. وقد يُستفاد المعنى من اللفظ المنطوق، وقد يُستفاد معنى من وراء هذا المنطوق... إلى غير ذلك.

وقد عني علماء الأصول ببيان ذلك، ويحتوا كلّاً منه بحثاً دقيقاً، ووجد بين الباحثين خلاف في كثيرٍ منه ترتّب عليه خلاف في الفهم والاستنباط، وتقرير الأحكام الفقهية.

(أ) فمن هذا: أنّ اللغة العربية قد تُطلق اللفظ الواحد على أكثر من معنى، وقد يردّ التعبير فيها صالحاً لأنّ يراد به أكثر من معنى، لذلك لا بدّ للنّاظر الذي يصادفه مثل هذا أن يجتهد في تعرّف المعنى المراد، ويلتمس ما يدلّه عليه ويجعله مرجحاً.

١ - فمثلاً: لفظ «القرء»: تطلقه اللغة العربية على كلٍّ من: الحيض والطمهر، وفي ذلك يقول صاحب القاموس: «والقرء - ويضمّ - الحيض والطمهر: ضدّ».

ونقل البطلنجوسي، عن يعقوب بن السكّيت وغيره من اللغويين: أنّ العرب تقول: أقرأت المرأة إذا طهرت، وأقرأت إذا حاضت.

ومن الأوّل قول الأعشى الأكبر (واسمه ميمون بن قيس):

أني كلّ عامٍ أنت جاشمٌ غزوةٌ تشدُّ لأقصاها عزيماً عزائكا  
مورثةً مالا وفي الحسي رفعةً لما ضاع فيها من قروء نساككا  
يريد: أنّه لا يفرغ - بسبب الغزو - للنساء، فتضيق قروعهنّ، أي: أطهارهنّ؛

## اختارنا لك

لأنَّ الأطهار هي: أوقات اتصال الرجال بالنساء.

ومن الثاني قول الراجز:

يَارُبُّ ذِي ضَغْنٍ عَلَيَّ فَارْضٍ يَرَى لَهُ قُرَّةً كَقُورِ الْحَائِضِ  
وعلى هذا، فهو لفظ مشترك بين معنيين.

وقد ورد في القرآن الكريم، حيث يقول الله تعالى: ﴿وَالْمَطْلُقاتُ بِتَرِيضِنَ  
بأنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾<sup>(١)</sup> ولا خلاف بين العلماء في أنَّ المراد به في الآية: أحد هذين  
المعنيين، لا بمجموعهما، ولكنَّهم اختلفوا في تعيين المراد منها.

وقد نقل صاحب «نيل الأوطار» المذاهب في ذلك عن صاحب البحر، إذ يقول:  
(فمن أمير المؤمنين عليّ، وابن مسعود، وأبي موسى، والعترة، والحسن البصري،  
والأوزاعي، والثوري، والحسن بن صالح، وأبي حنيفة وأصحابه: المراد به في الآية:  
الحيض).

وعن ابن عمر، وزيد بن ثابت، وعائشة، والصادق، والباقر، والإمامية،  
والزهري، وربيعه، ومالك، والشافعي، وفقهاء المدينة، ورواية عن أمير المؤمنين عليّ  
رضي الله عنه: أنَّه الأطهار.

قال ابن رشد: والفرق بين المذهبين: أنَّ من رأى أنَّها الأطهار قال: إنَّه إذا  
دخلت الرجعية في الحيضة الثالثة لم يكن للزوج عليها رجعة، وحلَّت للأزواج. ومن رأى أنَّها  
الحيض لم تحلَّ عنده حتَّى تنقضي الحيضة الثالثة.

وقد استدللَّ الذين يرونها الأطهار بما نقل عن ابن الأنباري اللغوي المعروف  
من: أنَّ القرء الذي هو الحيض يجمع على أقراء، لا على قُرُوء، وعلى ذلك جاء في  
الحديث: «دعي الصلاة أيام أقراءك».

ومما استدلُّوا به أيضاً: القاعدة التي تقول: إنَّ العدد يُذكر مع المؤنث، ويؤنث

مع المذكّر كما في قوله تعالى: ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا﴾<sup>(١)</sup> والحيضة مؤنثة، والطهر مذكّر، فلو كان المراد: الحيض لقال: «ثلاث قروء» فلما قال: «ثلاثة قروء» علمنا أنّه يمدّ أشياء مذكّرة وهي: الأطهار.

ويتعجب البَطْلَوِيُّ هذا بقوله: (وهذا لا حجة فيه عند أهل النظر، وإنّما لم يكن فيه حجة؛ لأنّه لا يُنكر أنّ يكون القراء لفظاً مذكّراً يُعنى به المؤنث، ويكون تذكير «ثلاثة» حلاً على اللفظ دون المعنى، كما تقول العرب: جاءني ثلاثة أشخاص، وهم يعنون: نساء، والعرب تحوّل الكلام تارة على اللفظ، وتارة على المعنى، ألا ترى إلى قراءة الفراء: «بَلَى قَدْ جَاءَكَ أَبَتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا»<sup>(٢)</sup> بكسر الكاف والتاء وفتحها؟). واستدلّ الآخرون بأحاديث فيها التعبير بالحيض في هذا المقام كحديث عائشة: «أمرتُ بريرة أن تعتدّ بثلاث حيض». وحديثها الآخر: «طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان». وحديث ابن عمر: «عدّة الحرّة ثلاث حيض، وعدّة الأمة حيضتان».

ومما تمسك به القائلون بأنّها الحيض: أنّ العدّة إنّما شرّعت لتبيّن براءة الرحم، وإنّما يكون هذا التبيّن بالحيض لا بالطهر.

قال ابن رستد في كتابه «بداية المجتهد»، بعد أن ذكر ما يحتجّ به كلّ فريق: (ولكلا الفريقين احتجاجات طويلة، ومذهب الحنفية - أي: القائلين بأنّها الحيض - أظهر من جهة المعنى، وحجّتهم من جهة المسموع متساوية أو قريب من متساوية)<sup>(٣)</sup>. ٧ - ومثل ذلك: أنّهم اختلفوا: هل للأب أن يفو عن نصف الصداق في ابنته البكر إذا طلّقت قبل الدخول، أو ليس له ذلك؟

وسبب اختلافهم هو: الاحتمال الذي في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ

(١) الزبير: ٥٩.

(٢) بداية المجتهد ٢: ٧٤.

قَبْلَ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ»<sup>(١)</sup> وذلك: أَنَّ لفظة «يعفو» تُقال في كلام العرب بمعنى: «يُسْقِط» وبمعنى: «يَتَّبِع»، كما أَنَّ عبارة: «الذي بيده عقدة النِّكَاح» يحتمل أن يكون المراد بها: «الولي»، ويحتمل أن يكون المراد بها: «الزوج»، فإذا فُسِّرَت «يعفو» بمعنى: «يُسْقِط» فإنَّها تكون مناسبة للأب؛ لأنَّ تركه النصف الَّذي تستحقُّه ابنته إسقاط، وإنَّه يكون هو المراد بقوله تعالى: «أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاح».

وهذا قول جماعةٍ منهم: إبراهيم، وعلقمة، والحسن، ومالك، والشافعي في القديم. وقد دعاهم إلى هذا: أَنَّ الله تعالى قال في أوَّل الآية: «وإن طلقتموهن من قبل أن تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً، فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ» فذكر الأزواج وخاطبهم بهذا الخطاب، ثُمَّ قال: «إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ» فذكر النساء، ثُمَّ قال: «أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاح» فهو صنف ثالث، فلا يَرُدُّ إلى الزوج المتقدِّم إِلَّا إذا لم يكن لغيره وجود، وقد وجد وهو الولي، فهو المراد.

أما إذا فُسِّر «يعفو» بمعنى: «يَتَّبِع» فإنَّه - حيثُ لا يكون مناسباً للزوج؛ لأنَّه هو الَّذي إذا دفع كلَّ المهر - وليس عليه إِلَّا نصفه - فقد وهب النصف الآخر، وبذلك يكون هو المراد بقوله تعالى: «أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاح».

وقد أُسند هذا القول إلى: عليٍّ، وشريح، وسعيد بن المسيَّب، واختاره أبو حنيفة، والشافعي في مذهبه الجديد.

وقد روى الدار قطني، عن جبير بن مطعم: أنَّه تزوَّج امرأةً من بني نصر، فطلقها قبل أن يدخل بها، فأرسل إليها بالصدِّاق كاملاً، وقال: أنا أحقُّ بالعفو منها، قال الله تعالى: «إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاح».

(١) البقرة: ٢٣٧.

وشروطه لا يكون إلا بافتراض أن له ذمة تكون وعاء لتلك الديون، ولا علاقة للديون بما يملكه في الخارج، أو يمكن أن يملكه.

ب - صفة تصرفات الإنسان بهاله - بحيث يتمكن من إخراج ماله من ملكه حتى لو كانت عليه ديون تستغرق ثروته - لا يمكن تفسيره إلا بوجود ذمة تتعلق بها الديون، ولا ربط لها بما يملكه في الخارج. بينما لو لم تكن هناك ذمة مفترضة في الإنسان لوجب أن نفترض أن الديون متعلقة؛ إما بعين الأموال أو بشخص المدين، بحيث تكون سلطة للدائن على شخص المدين تمكن الدائن، من استرقاق المدين وإن افترضنا أن تكون الديون متعلقة بعين أموال المدين فيلزم من ذلك أن تشمل حركته الاقتصادية حتى لو كان الدين غير محيط بكل ثروة المدين.

وتوضيح ذلك: أن الجزء الكافي من ثروة المدين لوفاء الدين بما أنه غير معين فلا يصح أن تمنع تصرف المدين في بعض ماله، وأن نطلقه في البعض الآخر؛ لأن هذا يلزم مشكلات في التعيين والتخصيص، وهذا يناهض مباني التشريع الإسلامي من: عدم الخرج في الدين، وعدم الضرر في الإسلام، ومن سلطة الناس على أموالهم.

٦ - لولا قبول الذمة الافتراضية في الشخص الطبيعي لما أمكن القول بملكية الجهة المعبر عنها بـ (الشخص الحكمي في النظر الحقوقي) التي هي من أساسها افتراضية اعتبارية، ولكنها منتزعة من وجود مادي. وهو: أفراد الجمعيات والشركات، أو المصلحة في المؤسسات. فملكية الجهة تشبه الذمة التي هي منتزعة من شخص الإنسان وملتصقة به<sup>(١)</sup>.

هذه هي مجموع الفوائد المترتبة على افتراض الذمة للإنسان، فالذمة أمر لا مندوحة عنه في التشريع، وليست الذمة افتراضاً وهيباً تبتني عليه الأحكام، بل هو

(١) إن ملكية الجهة في الفقه الشيعي قد أنكرها بعض العلماء، لا لعدم تصورهما، بل لعدم الدليل عليها، ولكن الصحيح ثبوتها؛ لأنها أمر عقلاني لم يرد فيه نهي، فيكون مضمّن من قبل الشارع المقدس.

أنَّ التوبة من القذف تردُّ للتائب ما كان مُنْعَةً من مركز الشهادة، بل يظلُّ القاذف بعد التوبة غير مقبول الشهادة.

وقال جمهور العلماء: يسود الاستثناء إلى كُلِّ الجمل، غير أننا علمنا: أنَّ التوبة لا تُسقط حقوق العباد، فلم نُعمل الاستثناء في استحقاق القاذف الجلد، ولم نقل بسقوط حدِّ القاذف بتوبته، فيبقى بعد ذلك: الفسق وردُّ الشهادة، وكلاهما يرتفع بتوبة القاذف، وبذلك تكون الآية دليلاً على قبول شهادة القاذف إذا تاب.

ويروى عن الشعبي أنَّه قال: الاستثناء من الأحكام الثلاثة: إذا تاب وظهرت توبته لم يُحدَّ، وقبلت شهادته، وزال عنه التفسيق، لأنه قد صار مسمَّن يُرضى من الشهداء، وقد قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ...الآية﴾<sup>(١)</sup>.

وقد أيدَ الفريق الأولُ مذهبهم بمعنى عقليٍّ هو: أنَّ ردَّ الشهادة من قام الحدِّ والعقوبة، فإنَّ الله جعل على القاذف نوعين من العقوبة: عقوبةً بدنيَّةً، وهي: الجلد، وعقوبةً أدبيَّةً، وهي: الحرمان من مركز الشهادة، فكما أنَّ التوبة لا ترفع الجلد - لأنَّه حقٌّ من حقوق العباد - فكذلك لا ترفع العقوبة الأدبيَّة التي هي ردُّ الشهادة لهذه العلة نفسها.

ومن الفريق الثاني من قال: تقبل شهادته في كلِّ شيءٍ إلَّا في القذف، وكذلك مَنْ حدَّ في شيءٍ من الأشياء فلا تجوز شهادته بعد التوبة فيما حدَّ فيه، وذلك قول مُطَرِّف، وابن الماجشون، وروى العتبيُّ مثله عن أصبغ، وسحنون من المالكية، ونقله الوَاقَر عن مالك<sup>(٢)</sup>.

وهذا أيضاً تحكيم لمعنى عقليٍّ، هو: أنَّ الذي حدَّ في شيءٍ من قذفٍ أو زناً أو خمرٍ أو إلعانٍ يكون في شهادته شبهةٌ من حيث تعلَّقَ رغبته النفسيَّة، ولو لم ينمر بأنَّ

(١) تفسير القرطبي ١١/ ٢٣٦. طبعة دار الكتب المصريَّة. والآية في سورة طه: ٨٢.

(٢) الوَاقَر (كسحاب) لقب زكريا بن يحيى الفقيه المصريِّ. المصدر السابق وحاشيته: ١٨٠.



يوجد في مجتمعه من يُحَدِّثُ مثله ليُخَفِّفَ ذلك من حزنه على ما أُصِيبَ به فإنَّ الاشتراك في المصائب يهونها، وتلك نظرة تدلُّ على أنَّ فقهاءنا يُدخلون في اعتبارهم هذه المعاني النفسية، أو الاجتماعية، وما يشبهها.

وينقد ابن رُسَيْدِ المالكيَّ مذهب الحنفيَّة ومَن وافقهم، فيقول: (إنَّ ارتفاع الفسق مع استمرار ردِّ الشهادة أمر غير مناسبٍ في الشرع، أي: خارج عن المجهود فيه؛ لأنَّ الفسق متى ارتفع قُبِلَت الشهادة).

ويقول الشعبيُّ لهم: (يقبل الله توبته ولا تقبلون شهادته!).

ويقول الزَّجَّاج: (ليس القاذف بأشدَّ جرماً من الكافر، فحقُّه إذا تاب وأصلح أن تقبل شهادته).

وسمَّا يتصل بالخلاف في ذلك: أنَّ الحنفيَّة - ويوافقهم على ذلك من المالكيَّة ابن القاسم وأشهب وسحنون - يقولون: إنَّ القاذف يظلُّ مقبول الشهادة حتَّى يُحَدِّثَ، فإذا حُدِّثَتْ شهادته أبدأ ولو تاب، أي: أنَّ ردَّ الشهادة لا يثبت بمجرد القذف، ولكن بالحدِّ على القذف، ومنطقتهم في ذلك: أنَّ صلاحيتَه للشهادة ثابتة من قبل، فلا تسقط إلَّا بالحدِّ، أي: بتمام العقوبة، ومن ناحيةٍ أخرى فإنَّ المعنى الَّذي تسقط به شهادة إنسانٍ هو نزول مستواه الأدبيِّ في مجتمعه، وهذا لا يكون إلَّا بالعقوبة الفعلية، وهي تمام الحدِّ. ولكنَّ مخالفيتهم لا يرضون عن هذا.

فيقول الشافعيُّ رضي الله عنه: هو قبل أن يُحَدِّثَ شرٌّ منه حين حدِّ: لأنَّ الحدود كفارات، فكيف تردَّ شهادته في أحسن حاله دون أخسِّها؟

ويقول ابن حزم في هذا المعنى وفيما تقدَّم من تفرقة المالكيَّة بين شهادته فيما حدَّ فيه، وشهادته في غير ما حدَّ فيه: (والمعجب من أصحاب أبي حنيفة في تركهم الآية وميلهم إلى رأيهم الفاسد فإنَّ نصَّ الآية إنَّها يوجب ألاَّ تُقبِلَ شهادته بنصِّ القذف، وليس في ذلك أنَّ شهادته لا تسقط إلَّا بعد أن يُحَدِّثَ، فزادوا في رأيهم ما ليس في القرآن، وخالفوا الآية في كلِّ حالٍ، فقبلوا شهادة أفسق ما كان قبل أن يُحَدِّثَ، وردَّوها بعد أن

## اختارنا لك

طُهرَ بالحدِّ، وقد أُخبر - عليه الصلاة والسلام - في كثيرٍ من الحدود: أنَّ إقامتها كفارة لفاعليها، وهم أهل القياس يزعمهم، فهلاً قاسوا المحدود في القذف على المحدود في السرقة والزنا، أي: أنَّ المحدود في السرقة أو في الزنا تقبل شهادته! فالمحدود في القذف ليس أسوأ حالاً منها، وإلاَّ لكان القذف بالزنا أشدَّ من ارتكاب الزنا نفسه! ثم يقول ابن حزم: (وقد شاركهم المالكيون في بعض ذلك، فرددوا شهادة المحدود فيها حدَّ فيه وأجازوها فيها لم يحد فيه)<sup>(١)</sup>.

(ب) وقد يكون الاختلاف راجعاً إلى تردّد اللفظ - مفرداً كان أو مركباً - بين أن يكون مقصوداً به المعنى اللغوي، أو معنى عرفيٍّ اشتهر فيه.

منال ذلك: اختلاف ابن القاسم وأشهب من المالكية فيمن قال: (واقه لا أكل رؤوساً)، وذلك أنَّ لفظ «الرؤوس» في اللغة صالح لأن يُراد به: كلُّ الرؤوس، دون تفرقة بين رؤوس الأنعام ورؤوس الأسماك مثلاً، ولكنَّ العرف القوليَّ جرى على أنَّ لفظة «الرؤوس» إذا ذكرت بجانب الأكل فالمراد بها: رؤوس الأنعام خاصّة، فلا يكاد الناس يُركّبون لفظ «أكلت» مع الرؤوس إلّا وهم يقصدون رؤوس الأنعام، بخلاف لفظ «رأيت» ونحوه، فإنَّهم يُركّبونه مع رؤوس الأنعام وغيرها.

فالعبارة التي حلف بها الخالف: إنَّ حُمِلت على معناها اللغويِّ فإنَّه يحنث إذا أكل شيئاً من رؤوس الأنعام أو من رؤوس غيرها، وذلك هو رأي ابن القاسم. وإنَّ حُمِلت على المعنى العرفيِّ الذي نقل التعبير إليه فإنَّه لا يحنث، إلّا إذا أكل شيئاً من رؤوس الأنعام خاصّة.

وابن القاسم وأشهب لا يختلفان في أصل القاعدة، وهي: تقديم النقل العرفيِّ على الوضع اللغويِّ، ولكنَّها يختلفان في كون هذه العبارة - وهي: (لا أكلت رؤوساً) - قد غلب عليها المعنى العرفيُّ حتّى أصبح هو المتبادر منها، فابن القاسم يسلم استعمال

(١) الإحكام لابن حزم ٤: ٢٤.

أهل العرف لذلك، ولكنه يقول: إن هذا الاستعمال لم يصل إلى الغاية الموجبة للنقل، وأشهب يرى: أنه وصل إلى هذه الغاية، وفي ذلك يقول شهاب الدين القرافي: (وضابط النقل: أن يصير المنقول إليه هو المتبادر الأول من غير قرينة، وغيره هو المفتقر إلى القرينة، فهذا هو مدرك القولين، فاتفق أشهب وابن المقاسم على أن النقل العربيّ مقدّم على اللغة إذا وجد واختلفا في وجوده هنا، فالكلام بينها في تحقيق المناط<sup>(١)</sup>).

وقد بين القرافي هذه المسألة في كتاب «الفروق»، وأتى لها ببعض الأمثلة التي توضّحها وتبين أن العرف القوليّ يحكم على الوضع اللغويّ، ويُعتبر ناسخاً له، ومن قوله في ذلك: (وهذا القانون يُعتبر جميع الأحكام المترتبة على العوائد، وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه، بل قد يقع الخلاف في تحقيقه: هل وجد أم لا؟.. وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام، فعنها تجدد في العرف اعتباره، ومنها سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمره، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك فلا تُجبره على عرف بلدك، وأسأله عن عرف بلده وأجره عليه، وأفتّه به دون عرف بلدك والمقرّر في كتبك، فهذا هو الحقّ الواضح. والجمود على المنقولات أبداً ضلالٌ في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين<sup>(٢)</sup>).

وناقه إنها لوصية ثمينة، وأساس متين من الأسس التي ينبني عليها الائتلاف، وعدم الشطط عند الاختلاف!

(ج) ومن أسباب الخلاف في الفهم: أن الكلمة قد تكون مترددة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، فيحملها مجتهد على معناها الحقيقي، ومجتهد على معناها

(١) الفرق للقرافي ١: ١٧٥.

(٢) المصدر نفسه: ١٧٦.

المجازي، مستميناً كل منها بما يدلّه على ما رأى، ويرجمه له. ومن أسئلة ذلك: (١) أنهم اختلفوا في المقصود من النفي في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾<sup>(١)</sup>.

منهم من قال: المراد: المعنى الحقيقي للنفي، وهو: الإخراج من الأرض، وذلك أنه لم يجد في نظره مانعاً من إرادة الحقيقة، وهي الأصل الذي يُصار إليه، وترجع المراد من الألفاظ به حين لا تصرف عنه قرينة، فجعل إخراج المفسد المحارب من الأرض التي ارتكب فيها جرائمه عقوبةً من العقوبات، ورأها عقوبةً جرت بمثلها عادة الشريعة. وورد الحديث مثل: «وتغريب عام» وأشار إليها القرآن في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أَخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ﴾<sup>(٢)</sup> حيث سوى بين النفي والقتل. ثم هي تشبه عقوبة الضرب في أنها عقوبة معتادة معروفة، فلا مانع إذن من حمل اللفظ على معناه الحقيقي وإرادة هذه العقوبة، وهذا ما قال به جمهور الفقهاء.

أمّا الخنفيه: فقد رأوا أن هناك ما يصرف عن إرادة المعنى الحقيقي، واعتمدوا في ذلك على معنى عقلي، وذلك أن النفي: إن أُريد به: الإخراج من الأرض - أي: من جميعها - لم يكن ذلك ممكناً إلا بالقتل، والقتل عقوبة تقدّمت فلا يكرّر ذكرها. وإن أُريد به: الإخراج من أرض الإسلام إلى أرض الكفر فلا يصح؛ لأنه لا يجوز الزجّ بالمسلم إلى دار الكفر، وقد وجدنا الشريعة تنهى عن إقامة الحدود إذا ضرب المسلمون في أرض العدو، خوفاً من أن تلتحق الحدود أنفةً فيهرب إلى أرض الكفر ويُفتن في دينه. وإن أُريد بالأرض: أرض أخرى إسلامية غير التي ارتكب فيها جريمته لم

(١) المائة: ٣٣.

(٢) النساء: ٦٦.

يتحقق الفرض المقصود من كَفَّ أذاه عن المسلمين، إذ هو إنَّما ينتقل من وسط إسلامي إلى وسط إسلامي آخر.

ومن هنا قالوا: المراد بالنفي: معناه المجازي وهو السجن؛ لأنَّ فيه عقوبته وكَفَّ أذاه، وهو يشبه النفي في أنَّ كلاً منها إبعاد عن المجتمع، وإقصاء للمجرم عنه، والعرب تستعمل النفي بمعنى السجن.

قال بعض الشعراء يذكر حاله في السجن:

خرجنا من الدنيا ونحن مِن أهلها      فلسنا من الأموات فيها، ولا الأحياء  
إذا جاءنا السَّجَانُ يوماً لحاجةٍ      عجبنا وقلنا: جاء هذا من الدنيا!!

(٢) اختلفوا في فهم قوله تعالى: ﴿وَيَا بَكَ فَطَهِّرْ﴾<sup>(١)</sup> هل يدلُّ على وجوب إزالة النجاسة، أو لا دلالة له على ذلك؟ وخلاصة الأمر في ذلك: أنَّ العلماء متفقون على أنَّ إزالة النجاسة مأمور بها سرعاً؛ لورود أدلة كثيرة غير هذه الآية تفيد ذلك، ولكنهم اختلفوا: هل ذلك الأمر الوارد في الأدلة على سبيل الوجوب، أو على سبيل التنبه الذي يُعبَّر عنه أحياناً بكونه «سنة مؤكدة»؟

فبالأول يقول جمهرة العلماء.

وبالثاني يقول مالك وأصحابه.

وقد وقعت المناقشة في هذا الفرع بين المختلفين، وكان من عناصرها هذه الآية<sup>(٢)</sup>. فمن حمل التعبير فيها على المعنى الحقيقي للتطهير والثياب المحسوسين رأى فيها دليلاً على وجوب إزالة النجاسة.

أمَّا المالكية فيقولون: إنَّ هذا تعبير على سبيل الكناية يراد به تطهير القلب، فهو كما يقال: «فلان طاهر الذليل» كناية عن العفة، و: «فلان كثير الرماد» كناية عن

(١) المذَّكر: ٤.

(٢) المذَّكر: ٤.

الكَرَمَ، ونحو ذلك، وعلى هذا فلا دخل له في الموضوع، ولا حجة به.

ومسماً نذكره على سبيل الطرافة - لما فيه من تصوير شدة بعض الفقهاء أحياناً - ما علق به ابن حزم الظاهري - وهو يصدد الكلام على ورود المجاز أو عدم وروده في لسان الشرع - إذ يقول:

(...وقد ذكر رجل من المالكيين - يلقب «خُوَيْرٌ مَذَانُهُ»<sup>(١)</sup> - أَنَّ لِلْحِجَارَةِ عَقْلاً، ولعل تمييزه يقرب من تمييزها؛ ويقول: إِنَّ من الدليل على أَنَّها تعقل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ منَ الْحِجَارَةِ لِمَا يُتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لِمَا يَشَقُّقُ فَيُخْرِجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لِمَا يَحْيِيهِ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾<sup>(٢)</sup> فدل ذلك على أَنَّ لها عقلاً، أو كلاماً هذا معناه.

وأعجب العجب أَنَّ هؤلاء القوم يأتون إلى الألفاظ اللغوية فينقلونها عن موضوعها بغير دليل فيقولون: معنى قوله تعالى: «وَتِيَابُكَ فَطْهُرٌ» ليس الثياب المعهودة، وإنما هو القلب، ثم يأتون إلى ألفاظ قام البرهان الضروري على أَنَّها منقولة عن موضوعها في اللغة إلى معنى آخر، وهو: إيقاع الخشية على الحجارة، فيقولون: ليس هذا اللفظ منقولاً عن موضوعه، مكابرة للبيان، وسعياً في طمس نور الحق، وإقراراً لعيون الملحددين الكائدين لهذا الدين!! ويأبى الله إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ، وبالله تعالى التوفيق). انتهى كلام ابن حزم.

(د) ومن أسباب الخلاف في فهم القرآن والسنة أيضاً: أَنَّ اللغة العربية قد يرد فيها العام مراداً به عمومه الشامل لكل ما يطلق اللفظ، وقد يرد فيها العام مراداً به بعض ما يدل عليه، وهو العام المخصوص.

١ - وقد يكون ذلك واضحاً لا يخفى على أحد فلا يختلف في معناه مثل: قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾<sup>(٣)</sup> فهذا من العام المراد به

(١) هو أبو بكر، محمد بن أحمد بن عبد الله المالكي الأصولي من أهل البصرة، توفي في حدود الأربعينات (هـ). انظر: الإحكام لابن حزم وحواشيه ٤: ٣٣ وما بعدها.

(٢) البقرة: ٧٤. (٣) هود: ٦.



ظاهرة، ولا خصوص فيه، ومثله: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ﴾<sup>(١)</sup>. أمّا قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ﴾<sup>(٢)</sup> فهو بحسب اللفظ عام، ولكن يُراد به خصوص المطبقين غير ذوي الأعذار، ومثله: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾<sup>(٣)</sup>.

٢ - وقد يكون المراد من اللفظ العام خفياً، فلا يدرى هل يُحكم بعمومه أو بخصوصه؟ فمن الناس من يجريه على العموم حتّى يتبيّن أنّه مخصوص، ومن الناس من يقول: هو خاصّ حتّى يتبيّن بعمومه، ومن الناس من يُوجب البحث قبل الحكم بأنّه عامّ أو خاصّ... الخ.

٣ - وصحاً يتصل بذلك: اختلافهم فيما إذا ورد الأمر باللفظ الموضوع للذكور هل يكون خاصاً بالذكور دون الإناث حتّى يقوم دليل على دخول الإناث فيه، أو يدخل فيه الإناث من أول الأمر حتّى يأتي دليل على أنّهنّ غير داخلات؟ فالذين يقولون بالأول يعتمدون في قولهم هذا على أنّ اللفظة فرقت بين الحديث عن الذكور والحديث عن الإناث، وجعلت لكلّ لفظاً خاصاً به، فكيف لا يجوز أن نفهم من الحديث عن النساء باللفظ الموضوع لهنّ شموله للرجال بنفس اللفظ كذلك لا يجوز أن نفهم من الحديث عن الرجال باللفظ الموضوع لهم شموله للنساء بنفس اللفظ، ولكن نلتصّب بشمول الحكم للنساء من أدلّة أخرى.

والذين يقولون: يدخل الإناث فيما ذكر عن الرجال حتّى يتبيّن أنّهنّ غير داخلات يعتمدون في ذلك على أنّ اللفظة العربية إذا اجتمع الرجال والنساء غلب الرجال، وتحدّثت عن الفريقين باللفظ الخاصّ بالرجال، والشريعة عامّة، والرسول

(١) المجرات: ٩٣.

(٢) التوبة: ١٢٠.

(٣) آل عمران: ١٧٣.

مبصوت بها للرجال والنساء جميعاً، فالأصل في كل خطابٍ بها أن يوجه إلى سائر المكلفين والمكلفات، وإن جاء الخطاب للرجال خاصة، لكن إذا تبين أن النساء غير داخلات في هذا الخطاب فاللفظ - حينئذٍ - خاص.

وابن حزم من القائلين بالثاني:

ويرتب على هذا كثير من الاختلاف في الفروع.

ومن كلام ابن حزم في ذلك وهو يناقش مخالفيه<sup>(١)</sup> (فإن قالوا: فأوجبوا عليهن النفاق للتفقه في الدين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - أي: بعموم قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾<sup>(٢)</sup> وقوله تعالى: ﴿وَلِتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾<sup>(٣)</sup> ونحو ذلك من الخطاب الموجه إلى الرجال - قلنا - وبالله تعالى التوفيق -: نعم، هذا واجب عليهن كوجوبه على الرجال، وفرض على كل امرأة التفقه في كل ما يخصها كما ذلك فرض على الرجال، ففرض على ذات المال منهن معرفة أحكام الزكاة، وفرض عليهن كلهن معرفة أحكام الطهارة، والصلاة، والصوم، وما يحرم من المأكول والمشرب والملابس وغير ذلك كالرجال ولا فرق، ولو تفقّحت امرأة في علوم الديانة للزنا قبول نذارتها، وقد كان ذلك: فهؤلاء أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - وصاحبه قد نقل عنهن أحكام الدين، وقامت الحجة بنقلهن، ولا خلاف بين أصحابنا وجميع أهل نحلتنا في ذلك، فمنهن - سوى أزواجه - عليه السلام: أم سليم، وأم حزام، وأم عطية، وأم كرز، وأم شريك، وأم الدرداء، وأم خالد، وأسما بنت أبي بكر، وفاطمة بنت قيس، وبسرة، وغيرهن، ثم في الشاهسين: عمرة، وأم الحسن، والرباب، وفاطمة بنت المنذر، وهند الفراسية - أو القرشية - وحبيبة بنت ميسرة، وحفصة بنت سيرين، وغيرهن،

(١) الأحكام لابن حزم ٣: ٨٦ وما بعدها.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) آل عمران: ١٠٤.

ولا خلاف بين أحد من المسلمين قاطبة في آتينَ مخاطبات بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾<sup>(١)</sup> و﴿مَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾<sup>(٢)</sup> و﴿ذُرُّوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾<sup>(٣)</sup> و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ السَّيِّئَةُ وَالذَّمُّ﴾<sup>(٤)</sup> و﴿الَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ سَعًا مَلَكْتَ أَيْمَانُكُمْ فَكُلِّبُوهُمْ﴾<sup>(٥)</sup> و﴿وَأَشْهِتُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾<sup>(٦)</sup> و﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾<sup>(٧)</sup> و﴿وَأَفْضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾<sup>(٨)</sup> و﴿هَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾<sup>(٩)</sup> و﴿ابْتَغُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾<sup>(١٠)</sup> وسائر أوامر القرآن، وإنسا لجأ من لجأ الى هذه المضائق في مسألة أو مسألتين تحكُّموا فيها وقلدوا فاضطروا إلى مكابرة العيان، ودعوى خروج النساء من الخطاب بلا دليل...وقد قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾<sup>(١١)</sup> وقال أيضاً: ﴿وَأَنْزِلْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾<sup>(١٢)</sup> فنادى - عليه السلام - بطون قريش بطناً بطناً، ثم قال: يا صفية بنت عبد المطلب، يا فاطمة بنت محمد، فأدخل النساء مع الرجال في الخطاب الوارد كما ترى...).

وعن أم سلمة زوج النبي - صلى الله عليه وسلم - أنها قالت: (كنت أسمع الناس يذكرون الحوض ، ولم أسمع ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما كان

(١) البقرة: ٤٣، ٨٣، ١١٠، والنساء: ٧٧.

(٢) البقرة: ١٨٥.

(٣) البقرة: ٢٧٨.

(٤) المائدة: ٤.

(٥) النور: ٣٣.

(٦) البقرة: ٢٨٢.

(٧) آل عمران: ٩٧.

(٨) البقرة: ١٩٩.

(٩) المائدة: ٩١.

(١٠) النساء: ٦.

(١١) الزخرف: ٤٤.

(١٢) الشعراء: ٢١٤.

يوم من ذلك - والجارية تمشطني - فسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم - يقول: «أما الناس» فقلت للجارية: استأخري عني، قالت: إنها دعا الرجال ولم يدع النساء، فقلت: إني من الناس).

واحتج بعضهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾<sup>(١)</sup> فالجواب - وبالله تعالى التوفيق - إنه لا ينكر التأكيد والتكرار، وقد ذكر الله تعالى الملائكة، ثم قال: ﴿وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾<sup>(٢)</sup> وهما من الملائكة.

ويكفي من هذا ما قدمنا من أوامر القرآن المتفق على أن المراد بها: الرجال والنساء معاً بغير نص آخر، ولا بيان زائد إلا اللفظ، وكذلك قوله: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمُ﴾<sup>(٣)</sup> بيان جلي على أن المراد بذلك: الرجال والنساء معاً؛ لأنه لا يجوز في اللغة أن يخاطب الرجال فقط بأن يقال لهم: «من رجالكم»، وإنها كان يقال: من أنفسكم. وبالله تعالى التوفيق.



(١) الأحزاب: ٣٥.

(٢) البقرة: ٩٨.

(٣) البقرة: ٢٨٢.

# مَعَ مُصْطَلَحِ الْفِطْرَةِ

فِيمَ النِّسَانِ وَالْبَهَائِمِ

فِي الْمَجْمُوعِ النَّاجِزِ لِلتَّقَرُّبِ - نَمَ

كثر استعمال مصطلح «الفطرة» في ميدان الدراسات الإسلامية، وقد ورد هذا المصطلح في القرآن الكريم مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

يقول «بلوتارك» المؤرخ الأغرقي الشهير: (...من الممكن أن نجد مدناً بلا أسوار ولا ملوك، ولا ثروة ولا آداب، ولا مسارح، ولكن أحداً لم يَرَ قط مدينة بلا معبد، أو مدينة لا يمارس أهلها عبادة)<sup>(٢)</sup>. وهذه العبارة القديمة صحيحة... وهي تُبَيِّنُ بَأْنَ الشعور الديني أمر ينبع من الفطرة أو يعود إليها.

وفي فطرة الإنسان.. في الجزء الداخلي من روحه يوجد هذا الميل إلى العبادة. فلقد سأل فرعون موسى سؤالاً عن الله تعالى قال: ﴿فَمَنْ رَبُّكُمْ يَا مُوسَى؟ قال: رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾<sup>(٣)</sup>.

(١) الروم: ٣٠.

(٢) أدیان العرب فی الجاهلیة لمحمد نعمان الجارم.

(٣) طه: ٤٩-٥٠.

## == مع مصطلح ==

إِنَّ جميع الموجودات وكلّ الأشياء - بها فيها الإنسان وطبقاً للنصّ القرآنيّ - تمش في ظلّ هداية تكوينيّة فطريّة، فهي هداية تقودها إلى الله، ولقد منح الله تبارك وتعالى جميع الكائنات هذه الموهبة دون تفرقة أي: أنّه منحهم هذه النعمة بشكل عامّ، فلم يخلق جماعة على فطرة الإيمان وجماعة أخرى على غريزة الإلحاد أو الكفر، كلّاً، إنّما هي فطرة واحدة فطر الناس عليها.

كما ورد مصطلح «الفطرة» في بعض الأحاديث الشريفة نورد منها ما يلي:  
قال صلى الله عليه وآله: «أفضل ما يتوسّل به المتوسّلون: كلمة الإخلاص فإنّها الفطرة، وإقام الصلاة فإنّها الملة»<sup>(١)</sup>.

وقال صلى الله عليه وآله: «ما من مولود إلّا ويولد على الفطرة، ثم أبواه يهودانه أو ينصرانه، أو يمجسانه». وهذا يعني: أنّ فطرة الله هي: التوحيد الخالص.  
وقال الإمام عليّ عليه السّلام: «وجبّار القلوب على فطرتها»<sup>(٢)</sup>.

### المعنى اللغويّ

إِنَّ المعاجم اللغويّة لا تضع أيدينا على المعنى اللغويّ المراد بمفهومه الدقيق لتعريف «الفطرة»، وإنّما تكشف لنا عن الوجوه المتشعبة لمعاني هذه الكلمة: لأنّ مهمّتها هي: ضبط الألفاظ، لا تحديد معانيها، فالذي يراجع معنى «الفطرة» في قواميس ومعاجم أهل اللغة يجد لها معاني عديدة.

قال الأزهريّ: (قال ابن عباس: كنت ما أدري ما فطر السماوات والأرض، حتّى احتكم إليّ أعرابيان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، أي: أنا ابتدأت حفرها)<sup>(٣)</sup>.

(١) مجمع البحرين للطبري: ٣، ٤٤٠.

(٢) عوالي اللئالي: ١، ٣٥، ١٨، والفطرة للشهيد الشيخ المظهري: ١٤، ونقل الحديث عن ابن الأثير.

(٣) تهذيب اللغة للأزهريّ: مائة فطره.

## == مع مصطلح ==

وأخبرني المنذري، عن أبي العباس أنه سمع ابن الأعرابي يقول: أنا أول من فطر هذا أُمِّي ابتداءً.

وقال صاحب اللسان في شرح قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «كُلَّ مولود يولد على الفطرة»، قال: (الفطرة: الابتداء والاختراع)<sup>(١)</sup>.

وقال الراغب<sup>(٢)</sup>: (الفطرة: الحالة: كـ «الجلِسة» و«الرَّكبة»).

وقال أيضاً: (وقطر الله الخلق، وهو: إيجاد الشيء وإبداعه على هيئة مترسحة لفعل من الأفعال، فقلوه: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ هي: ما ركز فيه من قوته على معرفة الإيمان المشار إليه بقوله: ﴿وَلَيْتَن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾<sup>(٣)</sup>. وقال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>(٤)</sup>.

ولابد لنا هنا أن نشير إلى أن «فِطْرَةَ» على وزن «فِعْلَةٌ» وهي: «الصبيغة» التي تدل على «الهيئة» أو «الحالة». وهذا يعني: أن الله ابتداء خلق الناس على هيئة وحالة، ولا بد أن تكون هذه الهيئة والحالة لها صلة بالدين، وذلك يفهم من سياق الآية، حيث يقول عز من قائل: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ...﴾.

فـ «الفطرة» إذن: حالة وهيئة دينية خلق عليها الناس ابتداءً، ولكن ماذا تعني هذه الحالة الدينية؟ فإذا رجعنا إلى النصوص فإن أول ما يتبادر إلى الذهن من الحديث المشهور: «كُلَّ مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه كمثل البهيمة تنتج البهيمة، هل ترى فيها جدهاء»<sup>(٥)</sup>.

وفي لفظ مسلم: «ما من مولود يولد إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه،

(١) لسان العرب لابن منظور صائة فطرة.

(٢) مفردات الراغب للأصمعي: ٣٨٢.

(٣) الزخرف: ٨٧.

(٤) فاطر: ١.

(٥) صحيح البخاري ٣: ١٩٧.



وَنَصْرَانَهُ، وَمُجَسَّسَانَهُ كَمَا تَنْتَجِ الْبَهِيمَةُ بِهَيْمَةٍ جَمَاعًا، هَلْ تَحْسُون فِيهَا مِنْ جَدْعَاءِ<sup>(١)</sup>.  
فَالْأَيُّوَانُ لَمْ يَغَيِّرَا فِطْرَةَ وَلَدِهَا، وَلَمْ يَنْزَعَاها مِنْهُ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْفِطْرَةَ أَمْرٌ ثَابِتٌ لَا يَسْتَطِيعُ أَحَدٌ أَنْ يَغَيِّرَهُ أَوْ أَنْ يَبْدُلَهُ، وَإِنَّمَا كَانَ فِعْلُ الْأَيُّوَانِ مُقْتَصِرًا عَلَى تَوْجِيهِ وَلَدِهَا إِلَى الطَّرِيقَةِ الَّتِي يَرِيدَانِ أَنْ يُشْبِعَا وَلَدَهَا غَرِيزَةَ التَّدِينِ عِنْدَهُ بِعَدِّ أَنْ كَبُرَ فَالْيَهُودِيُّ يَزِينُ لَوْلَدِهِ طَرِيقَةَ الْإِشْبَاعِ الَّتِي يُشْبِعُ بِهَا الْيَهُودَ هَذِهِ الْغَرِيزَةَ. وَالنَّصْرَانِيُّ يُحِبُّ لَوْلَدِهِ الطَّرِيقَ الَّتِي يُشْبِعُ بِهَا النَّصَارَى غَرِيزَةَ التَّدِينِ عِنْدَهُمْ. وَالْمَجُوسِيُّ يُوَجِّهُ وَلَدَهُ إِلَى أَنْ يُشْبِعَ غَرِيزَةَ التَّدِينِ عِنْدَهُ حَسَبَ إِشْبَاعِ الْمَجُوسِ لَهَا. وَهَكَذَا كُلُّ مِلَّةٍ تَزِينُ لِأَبْنَائِهَا طَرِيقَةَ الْإِشْبَاعِ الْخَاصَّةَ بِهَا حَسَبَ مَعْتَقَدِهَا.

وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ: فَإِنَّ كُلَّ آيَةٍ أَوْ كُلَّ حَدِيثٍ يَدُلُّ عَلَى وَجُودِ انْحِرَافٍ فِي الْفِطْرَةِ عِنْدَ الْإِنْسَانِ فَلَا يَعْنِي ذَلِكَ أَنَّ الْانْحِرَافَ قَدْ حَصَلَ بِسَبَبِ تَغْيِيرِ الْفِطْرَةِ عِنْدَهُ؛ ذَلِكَ لِأَنَّ الْفِطْرَةَ أَمْرٌ ثَابِتٌ لَا يَتَغَيَّرُ ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾. وَإِنَّمَا يَكُونُ الْانْحِرَافُ قَدْ حَصَلَ بِسَبَبِ الْإِشْبَاعِ الْخَاطِئِ أَوْ الْإِشْبَاعِ الشَّاذِّ - الْإِشْبَاعِ الْمَحْرُمِ - الَّذِي أَشْبَعَ الْإِنْسَانَ غَرِيزَةَ التَّدِينِ لَدَيْهِ.

وَأَنَّ كُلَّ تَوْجِيهِ قَدْ وَرَدَ فِي آيَةٍ أَوْ فِي حَدِيثٍ وَيَطْلُبُ فِيهِ الْاسْتِقَامَةَ عَلَى الْفِطْرَةِ فَإِنَّمَا يَعْنِي: الْاسْتِقَامَةَ عَلَى الْإِشْبَاعِ الصَّحِيحِ لِهَذِهِ الْفِطْرَةِ، وَلَمْ يَرِدْ أَيْ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْإِنْسَانَ مَسْئُولٌ أَوْ مُحَاسِبٌ عَلَى وَجُودِ الْفِطْرَةِ، أَوْ الْغَرِيزَةِ، أَوْ الْحَاجَةِ الْمَضُوءَةِ الَّتِي عِنْدَهُ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ وَجُودَ الْأُمُورِ الْفِطْرِيَّةِ عِنْدَ الْإِنْسَانِ إِنَّمَا يَقَعُ فِي الدَّائِرَةِ الْقَسْرِيَّةِ وَالَّتِي فَرَضَتْ عَلَى الْإِنْسَانِ فَرْضًا. وَالْإِنْسَانُ لَا يَسْتَطِيعُ إِلَّا أَنْ يَخْضَعَ لِهَذِهِ الدَّائِرَةِ الْقَسْرِيَّةِ الَّتِي فَرَضَتْ عَلَيْهِ، وَمَنْ ثَمَّ فَإِنَّهُ غَيْرُ مُحَاسِبٍ وَلَا مَسْئُولٍ عَنْ وَجُودِ الْأُمُورِ الْفِطْرِيَّةِ عِنْدَهُ، وَإِنَّمَا الْأَدَلَّةُ كُلُّهَا تَنْصَبُّ عَلَى طَرِيقَةِ إِشْبَاعِ الْإِنْسَانِ لِهَذِهِ الْأُمُورِ الْفِطْرِيَّةِ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ طَرِيقَةَ الْإِشْبَاعِ لِلْحَاجَاتِ الْمَضُوءَةِ وَالْفَرَائِزِ إِنَّمَا تَقَعُ فِي الدَّائِرَةِ الْإِرَادِيَّةِ الَّتِي

(١) صحيح مسلم ٧: ٢٠٤.

منحها الله للإنسان وجعلها حسب إرادته واختياره، فإذا أشيع الإنسان هذه الفرائض بغير الطريقة التي حددها له الشارع فإنه يكون مسؤولاً عن هذا الإشباع المخاطئ، الواقع في الدائرة الاختيارية عنده.

والأمور الفطرية كما أنها موجودة عند كل إنسان فإنه يُضاف إلى ذلك أنها من الأمور الثابتة له، فلا تبدل ولا تتغير، ولا يستطيع أحد أن يغير الأمور الفطرية عند الإنسان: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

أولاً، العلماء، في معنى « الفطرة » :

الفطرة مع مولد البشرية كان ميلاد عقلها وميلاد عقيدتها. وإذا كان الإنسان - كما يقولون - مدنياً بطبعه فهو متدين بفطرته، فالدين متأصل في النفوس، والاعتراف بالربوبية مستقر في أعماق البشر منذ الأزل.

فالدين القيم هو: «فطرة الله، وصيغة الله»، وأن الأناسي جميعاً خلقوا على هذه الفطرة الدينية، وعلى تلك الجبلية القائمة على معرفة الله والاعتراف به: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾<sup>(١)</sup>.

ولقد سُئل العلماء والعارفون فيها بعد عن معنى الآية؟ فقالوا: فطرهم على التوحيد عند أخذ الميثاق أو العهد عليهم، وعلى معرفته بأنه ربهم.

إن الآية تفسر نفسها بنفسها، إذ أن الفطرة هي: الدين الحنيف، هي: (الإسلام، هي: التوحيد، هي: البداة التي ابتدأهم الله عليها، ابتدأهم للحياة والموت والسعادة والشقاء، وإلى ما يصيرون عليه عند البلوغ)<sup>(٢)</sup>.

(١) الرمز: ٣٠.

(٢) تفسير القرطبي ٦٤: ٧٥.

وقال القرطبي أيضاً عندما ينقل آراء العلماء: (هي: الخلقة التي خلق عليها المولود في المعرفة بربه، فكانه قال: كل مولود على خلقه يعرف بها ربه إذا بلغ مبلغ المعرفة، يريد: خلقة مخالفة لخلقة البهائم التي لا تصل بخلقتها الى معرفته. واحتج هؤلاء بقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ يعني: خالقهن، وبقوله تعالى: ﴿وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي﴾ يعني: خلقي. وبقوله تعالى: ﴿الَّذِي فَطَرَهُنَّ﴾ يعني خلقهن، فقالوا: الفطرة: الخلقة، والفاطر: الخالق، وأنكروا أن يكون المولود يفطر على كفر أو إيمان أو معرفة أو إنكار. قالوا: وإنا المولد على إسلامه في الأغلب خلقة وطبعاً وبنية ليس معها إيمان ولا كفر ولا إنكار ولا معرفة، ثم يعتقدون الكفر والإيمان بعد البلوغ إذا ميزوا...<sup>(١)</sup>

وقال بعض المفسرين: (ليس المراد بقوله تعالى: ﴿فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ وقوله صلى الله عليه وآله: «كل مولود يولد على الفطرة» العموم، بل المراد بالناس: المؤمنون، إذ لو فطر الجميع على الإسلام لما كفر أحد، وقد ثبت أنه خلق أقواماً للنار...<sup>(٢)</sup>

وعلى هذا، فكيف يكفر الناس بالخالق الرحيم رغم أنه فطرهم على ما فيه سمادتهم وخيرهم، وهو: التوحيد؟!

وعند الرجوع الى شروح الأحاديث يتبين: أن معظم العلماء يميلون الى أن المراد بالفطرة هنا: الإسلام، أو التوحيد وعدم الشرك. وعلى هذا الأساس يكون الإسلام الذي فسرت به «الفطرة» إنا هو: التوحيد الفطري الغريزي الذي ابتدأ الله به الخلق، وليس المقصود به كل تعاليم الإسلام التي فهمها بعضهم وأورد على أساسها اعتراضاته، ولكن مما يقطع به إنا هو: الفطرة - الإسلام - كما تحدثت به الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بُنَىٰ آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ

(١) تفسير القرطبي ١٤: ٢٥.

(٢) مجلة المصطفى، نقلاً عن التفسير الكبير للفخر الرازي، وتفسير الميزان للعلامة الطباطبائي.

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا...»<sup>(١)</sup>.

وتفيد الآية: أَنَّ هذه الشهادة التي شهدناها هي: شهادة ملزمة سوف تسد باب العذر في يوم القيامة في وجه المبطلين والمشرّكين، فلا يحقّ لهم أن يدّعوا عدم العلم بهذا العهد أو الميثاق. وعلى هذا الأساس نفهم الأحاديث الشريفة الواردة بهذا الخصوص، فال مقصود بالتصيير، والتهويد، والتمجيس، والتشريك: محاولة طمس التوحيد الفطريّ الذي ولد عليه كلّ مولود، فالتوحيد مفترق الطريق بين الإسلام والأديان الأخرى.

للتوحيد ليس خاصاً بالإنسان، لو « فطرية التوحيد وأصله » :

التوحيد الفطريّ ليس خاصاً بالإنسان، بل هو مشترك بينه وبين الكون كلّ « موحد بهذا المعنى: » لأنّ الله فطره على ذلك، بل أنّ هذا الكون كلّ إنّما قام ووجد لأنّه صادر عن إله واحد كما قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾<sup>(٢)</sup>.

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ...﴾<sup>(٣)</sup>. وقال تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَتَّبِعُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾<sup>(٤)</sup>. وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدُّبَابُ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُنِ اللَّهَ فَإِنَّهُ مِنَ الْمَكْرُمِ إِنَّ اللَّهَ بِفَعْلٍ مَا يَشَاءُ﴾<sup>(٥)</sup>.

وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَهَلَالَهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾<sup>(٦)</sup>.

(١) الأعراف: ١٧٧ و ١٧٨.

(٢) الأنبياء: ٢٢.

(٣) المؤمنون: ٧١.

(٤) آل عمران: ٨٣.

(٥) الحج: ١٨.

(٦) الرعد: ١٥.

وهذه النظرية قد انتصر لها جمهور كبير من علماء الأجناس، وعلماء الإنسان، وعلماء النفس، ومن أشهر مشاهيرهم: «لايبنغ» الذي أثبت وجود عقيدة «الإله الأعلى» عند القبائل الممجّية في أستراليا وأفريقيا، وأمريكا، ومنهم: «شريدنر» الذي أثبتتها عند الآرية القديمة، و«بروكلمان» الذي أكد وجودها عند الساميين قبل الإسلام، و«لروا» و«كاترفاج» عند أقزام أواسط أفريقيا، و«شميت» عند الأقزام وعند سكان أستراليا الجنوبية<sup>(١)</sup>.

وهكذا نرى: أن التوحيد الفطريّ توحيد مشترك بين المخلوقات كلّها، يستوي فيه الإنسان مع غيره. ومن هنا، فلا يترتب على مثل هذا التوحيد أوامر أو نواه، كما لا تُبتنى عليه أحكام تشريعية: كالميراث أو غيره، وبالتالي فليس هناك مسؤولية من نواب أو عقاب؛ لأنّ مناسط ذلك هو العقل والإدراك، والأمر هنا منوط بالفطرة والغريزة. وعلى هذا، فإنّ الاعتراضات التي أُرودت على تفسير الفطرة بالإسلام كأن تقولوا بأنّ الإسلام فرائض وأركان، وواجبات ووعي لوجود الله، وفهم حياة كلّ مخلوق في شؤونته الخاصة، وفي صلته بخالقه حسب ما تشير إليه الآية: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾<sup>(٢)</sup>.

فالهداية الفطرية الإنسانية تشمل معرفةً مجملةً بالخير والشر، والتقوى والفجور، وذلك ما يفهم من صريح قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا...﴾<sup>(٣)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾<sup>(٤)</sup>. ولعلّ من هذا القبيل ما ورد في قول الرسول - صلّى الله عليه وآله -: «عشر من الفطرة». وحيث قال في ليلة الإسراء والمهاجر عندما فضل

(١) راجع التدخل لدراسة الأديان لمحمد بن فتح الله بدران، واليهودية أنثروبولوجيا للدكتور جمال حمدان، وتاريخ العرب قبل الإسلام للدكتور جواد علي.

(٢) الحل: ٦٨.

(٣) الشمس: ٧.

(٤) البلد: ٩٠.

## مع مصطلح

اللين على الحمر: «ولقد اخترنا الفطرة، فكان صواب الأعمال مما يبتدي إليها الإنسان بمعرفته الفطرية الأولية قبل أن تؤكد لها الرسالات السماوية.

### الفطرة توصف جلياً :

الدين مرتكز في الطباع، مترسب في الأعماق منذ الإنسان الأول، بل منذ الأزل، منذ الميثاق الأول، والله سبحانه وتعالى موثق وعهود وعقود أخذها على الأناسي جميعاً؛ ليوفوا بها ويعملوا بمضامينها، فيضمن لهم الأمن والأمان في الأولى، والفوز والنجاة في الأخرى.

والفطرة تعني: ما عليه المخلوقات من خصائص خلقية، فإذا ما أردنا إدراك غريزة التدبّر - والتي هي من الفطرة - فإن الواجب علينا أن نسلط تفكيرنا على تلك الخصائص الخلقية الموجودة عند الإنسان؛ وذلك لأن الفطرة هي أصل الحلقة وما ركب في المخلوق من خصائص خلقية ثابتة. فكان إدراك وجود أي أمر فطري إننا يمكن في إدراك ما عليه المخلوق نفسه من خصائص وميزات خلقية، وأن من الأمور التي اختص بها الإنسان «غريزة التدبّر» وهي: إحدى خصوصياته بوصفه إنساناً، لا بوصفه مؤمناً أو كافراً، فهي مثل: غريزة بقاء النوع التي من مظاهرها: الميل الجنسي، فهذه الغريزة موجودة كذلك عند كل إنسان، سواء كان مسلماً أو كافراً. وغريزة التدبّر تقع في الدائرة الإرادية التي منحها الله الإنسان، ولهذا فإن الإنسان مسؤول ومحاسب على طريقة إشباعه لغرائزه وحاجاته العضوية إذا أشبعها الإشباع غير الصحيح أو المحرم، ولهذا فإننا نجد أن صدر الآية يطلب من الإنسان الاستقامة على الإشباع الصحيح لغريزة التدبّر عنده: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ...﴾.

والإشباع الصحيح لهذه الغريزة إننا يكون بعبادة الله وحده، والاستقامة على هذه العبادة، فإذا أشبع الإنسان غريزة التدبّر بعبادة الله وحده كان مؤمناً مستقيماً على الطريقة الصحيحة في إشباع هذه الغريزة.

وأما إذا أشبعها بمبادء غير الله فقد انحرف عن الاستقامة، ووقع في الكفر أو الشرك، فاقه تبارك وتعالى لم يطلب من الإنسان أن تكون عنده غريزة التدبّر، وإنما طلب منه أن يشبع هذه الغريزة الموجودة عنده فطرياً إشباعاً صحيحاً.

أما الحديث: فيقرر كذلك أنّ غريزة التدبّر موجودة عند كلّ إنسان: «كلّ مولود...»، وبين أنّ الانحراف والضلال إنّما يحصل عند إشباع الإنسان هذه الغريزة الإشباع الخاطئ، أو الإشباع المحرّم تبعاً لإرادة أبويه وإرشادها له إلى الطريقة التي يريد أن يشبعها ولدها غريزة التدبّر بها. فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه.

هناك عهد أكبر وميثاق ربّاني أخذ الله على الناس جميعاً وهم في ظهر الغيب، وفي ظهور آباءهم في اللحظات الأولى عند بدء الخليقة، وعند ظهور البشرية؛ لتؤمن البشرية بوجوده وتعترف بألوهيته: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (١).

فالفطرة توحيد جبليّ لله، ومعرفة أوليّة؛ ولأنّها أمر غريزيّ يولد بولادة البشر، وجزء كامن في نفس البشر، وهذا ما تؤكّده آية الفطرة نفسها: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ...﴾، ونسطر الآية: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ﴾ يدلّ على أنّ الفطرة غير قابلة للتبدّل، بل هي حاضرة أبداً في النفس الإنسانيّة ويشعر بها الفرد وإن سلك سلوكاً يخالفها، فهي إذاً شديدة الالتصاق، ولكن الغفلة عنها بعد الكبر أمر ممكن الحدوث، ولهذا قال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ﴾ حتى لا تغفل عن ذلك، وأخذ الميثاق علينا؛ لأنّ الحواس لا تتأمّل ولا تشاهد ولا تسمع ولا تعي، ولا تهتدي إلى التوحيد، ولا شك أنّها تسبّب للفرد غفلة كبرى عن حقيقة محسوسة تشاهد آثارها بالسمع، والبصر، والعقل، والقلب. ولهذا قال سبحانه: ﴿وَاللَّهُ أَفْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ



## مع مصطلح

وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ<sup>(١)</sup>. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ...﴾<sup>(٢)</sup>.  
وقد تكون الغفلة بهم استعمال الحواس عقوبة إلهية للذين يتحرفون عن طريق الإيمان كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ...﴾<sup>(٣)</sup>.

وقد وصف القرآن الكريم أكثر الناس بأنهم لا يعلمون؛ لغفلتهم عن الحقائق، وتعلقهم بالظواهر، حيث يقول عز شأنه: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ لَا يَخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ...﴾<sup>(٤)</sup>.  
ومن الناس - أيضاً - من لا يستخلص العبر والنتائج من الحوادث التاريخية التي تكون آثارها شاهدة على سلوكهم كما حدث لفرعون: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ...﴾<sup>(٥)</sup>.  
وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا...﴾<sup>(٦)</sup>.

فبالإضافة إلى الفطرة التوحيدية - والتي هي غريزة وجبلة في الإنسان - فإنه سبحانه وتعالى أرسل الرسل ونزل الكتب التي تؤكد ما يشعر به غريزة وفطرة، وما يلاحظ بعقله وحواسه، ولا تكمل مسؤولية الإنسان إلا بعد إرسال الرسل مبشرين ومنذرين: ﴿رُسُلًا مَبْشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ...﴾<sup>(٧)</sup>.

ووصف الله سبحانه وتعالى الفاعلين عن استعمال الحواس واعترافهم بذنبيهم: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ...﴾<sup>(٨)</sup>.

يقول الشيخ محمد عبده: (إن غرائز البشر وحدها ليست كافية في توجيه

(١) النحل: ٧٨.

(٢) الأعراف: ١٧٩.

(٣) النحل: ٩٠٤ - ٩٠٨.

(٤) الروم: ٦.

(٥) يونس: ٩٧.

(٦) يونس: ٧.

(٧) الأعراف: ١٣٦ و ١٤٦.

(٨) الملك: ١٠ و ١١.

أعمالهم إلى ما فيه صلاحهم، فلا بد لهم من هداية أخرى تعليمية تتفق مع القوة المميزة لتويعهم، وهي: قوة الفكر والنظر، وتلك الهداية التعليمية هي: هداية الرسل منهم، والكتب التي ينزلها الله عليهم<sup>(١)</sup>.

مادة « فطر » في القرآن الكريم :

لقد استعملت مادة « فطرة » في القرآن الكريم في معرض الإشارة إلى خلق السماوات والأرض والإنسان، ففي خلق الإنسان نجد الآيات التالية:

قال تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...﴾<sup>(٢)</sup>.

وقال تعالى: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ...﴾<sup>(٣)</sup>.

وقال تعالى: ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا...﴾<sup>(٤)</sup>.

وقال تعالى: ﴿يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجَبْتَنِي إِلَّا عَلَىٰ الَّذِي فَطَرَنِي...﴾<sup>(٥)</sup>.

وقال تعالى: ﴿وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ...﴾<sup>(٦)</sup>.

وقال تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ...﴾<sup>(٧)</sup>.

وفي مجال خلق السماوات والأرض نجد الآيات التالية:

قال تعالى: ﴿قَالَ بَلْ رُبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ...﴾<sup>(٨)</sup>.

وقال تعالى: ﴿قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ وَلياً فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾<sup>(٩)</sup>.

وقال تعالى: ﴿فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيٌّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ...﴾<sup>(١٠)</sup>.

(١) تفسر المنار لمحمد عبده ٢ : ٢٨٧.

(٦) نبي: ٢٢.

(٧) الزخرف: ٢٧.

(٨) الأنبياء: ٥٦.

(٩) الأنعام: ٦٢.

(١٠) يوسف: ١٠١.

(٢) الروم: ٣٠.

(٣) الإسراء: ٥١.

(٤) طه: ٧٢.

(٥) هود: ٥١.

وقال تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَلِيَّ اللَّهِ شَكَّ فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾<sup>(١)</sup>.

وقال تعالى: ﴿أَلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾<sup>(٢)</sup>.

وقال تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ...﴾<sup>(٣)</sup>.

وقال تعالى: ﴿فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا...﴾<sup>(٤)</sup>.

ومن خلال النظر في آيات المجموعتين السابقتين نرى: أن كلمة «فطر» و«فاطر» وردتا وصفاً لفعل الله تعالى الذي لا يقدر أحد من خلقه على مثله، بل يستدل في مثل هذا الفعل على وحدانيته تعالى؛ لأن فيه ما يشيء بقدرته وتفرده، وبديع صنعه، وحسن صيفته.

في البدء كان الله، ولا شيء مع الله، ولا شيء غير الله، قائم بنوره وكبريائه وحده.

استغنى بذاته عن سواه، واقتصر إليه ما عداه، وما كان هناك سواه، ولا كان هناك ما عداه.

يقول العارفون بالله: ذَكَّرْنَا اللَّهَ قَبْلَ أَنْ نَذْكُرَهُ، وَعَرَفْنَا قَبْلَ أَنْ نَعْرِفَهُ، وَأَعْطَانَا قَبْلَ أَنْ نَسْأَلَهُ، وَرَحِمَنَا قَبْلَ أَنْ نَتَضَرَّعَ إِلَيْهِ... كيف نسمح لقلوبنا أن يكون فيها سواه؟  
أما كلمة «يتفطرن» في قوله تعالى: ﴿تَكَاذُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ...﴾<sup>(٥)</sup> وقوله تعالى: ﴿تَكَاذُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِ...﴾<sup>(٦)</sup>. وكلمة «انفطرت» في قوله

(١) إبراهيم: ١٠.

(٢) فاطر: ١.

(٣) الزمر: ٤٦.

(٤) الشورى: ١١.

(٥) مريم: ٩.

(٦) الشورى: ٥.

## == مع مصطلح ==

تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾<sup>(١)</sup>. وكلمة «فطور» في قوله تعالى: ﴿...فَارْجِعِ الْبَصَرَ  
 هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾<sup>(٢)</sup> وكلمة «مُنْفَطِر» في قوله تعالى: ﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ...﴾<sup>(٣)</sup>.  
 فإنها في كل هذه الآيات تدلُّ على عكس ما تقدّم من حسن الخلق وإتقان الصنع؛  
 لأنها وردت في مجال الدمار والهلاك.

روي عن الرسول الأكرم - صلّى الله عليه وآله - أنّه قال : « أفضل ما  
 يتوسّل به المتوسّلون : كلمة الإخلاص فإنّها الفطرة ، وإقام الصلاة فإنّها  
 الملة » / مجمع البيان من تفسير القرآن ١ : ٨٠ مقدمة الكتاب

(١) الانفطار: ١.

(٢) الملك: ٣.

(٣) المزمل: ١٨.

# دَعْوَةٌ إِلَى الْعُلَمَاءِ وَالْبَاحِثِينَ

يسر أسرة مجلة «رسالة التفریب» أن تقدّم لقارئها الأفاضل هذا العدد ، لذا نهیب بالسادة أصحاب الأقلام الملتزمة ان يتحفونا بنتائجهم القيمة وفقاً للضوابط أدناه:

١- انسجام المقالة مع أهداف المجلة وخطها العام، وبالدرجة الأولى تحقيق التفریب بین المذاهب الإسلامية، ووحدة الأمة، وتعزيز أواصر الاخوة.

٢- ان تعالج الموضوعات الاساسية والمهمة في الفكر الإسلامي، ولاسيما القضايا والمشكلات المعاصرة مع تقديم الحلول.

٣- اتصاف البحث (مادةً وعرضاً) بالموضوعية، والأصالة، واتباع المنهج العلمي من حيث التفریب، والاسناد، والتوثيق، خصوصاً في الابحاث المقارنة، وتجنب أسلوب السرد والخطابة.

٤- يجب ان يوثق البحث بمراجع ومصادر مع ذكر تاريخ ومكان النشر.

٥- أن يكون البحث مما لم يسبق نشره في كتاب أو مجلة أو أية نشره أخرى.

٦- اذا ارتأت المجلة تبديل أو تغيير أو حذف فذاك لها.

٧- البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها.

٨- ومن خلال التنوع في أبواب المجلة تتضح سعة دائرة مجالات الكتابة المطلوبة

والمرغوبة لدينا.

والله المسدد وهو وراء القصد .



**MAJ'MA-UL-ALAMY LETTAQIRIB**

**BAINE-L-MAZAHBEL ISLAMIYA**

**THE WORLD ASSEMBLY  
FOR  
THE REAPPROCHMENT OF ISLAMIC SECTS**

## **MESSAGE OF REAPPROCHMENT**

**DEVOTED TO THE ISSUES OF UNITY AND  
REAPPROCHMENT AMONG ISLAMIC SECTS**

*No : 2 moharram Al - haram*

**A . H 1414 - A . D 1993**



## فِي سَبِيلِ الشَّرِيعَةِ

الوظيفة:

الاسم:

اللقب:

مدة الاشتراك من:

العنوان:

المدينة:

الدولة:

### الاشتراك السنوي

٣٠٠

داخيل ايران (بالتومان)

٢٥

باقي دول العالم (بالدولار لو ما يعادله)

الجمهورية الإسلامية في إيران

طهران، ص. ب: ١١٣٦ - ١٣١٨٥

فاكس: ٦٤٦١٨٢٨

٦٤٠٣٦٥٣، ٦٤٠٧٨٩٩: ☎





# **RISALATUT - TAQRIB**

## ***SUBSCRIPTION FORM***

**NAME:** .....

**PROFESSION:** .....

**PRIOD: FROM** ..... **TO** .....

**ADDRESS:** .....

**CITY:** ..... **COUNTRY:** .....

## ***YEARLY SUBSCRIPTION***

**IRAN (RIALS)** ..... **2000**

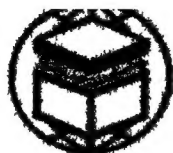
**REST OF WORLD (\$)** ..... **25**

***P.O. BOX: 13185 - 1136 FAX: 6461838***

***TEHRAN***

***ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN***





**MAJMA-UL-ALAMY LETTAQBIE**

**BAINE-L-MAZAHIBEL ISLAMIYA**

**THE WORLD ASSEMBLY**

**FOR**

**THE REAPPROCHMENT OF ISLAMIC SECTS**

**RISALATUT - TAQRIB**

**MESSAGE OF REAPPROCHMENT**

**DEVOTED TO THE ISSUES OF UNITY AND**

**REAPPROCHMENT AMONG ISLAMIC SECTS**

**No : 2 mahaizrah Al - horoon**

**A. H 1414 - A. D 1993**





